

١١٥٥٨٧٥

اهداءات ٢٠٠٤
جامعة عين شمس
القاهرة

المستصفى

من عمل الأضواء

للإمام حمزة الإسلام أبى حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي

رحمه الله تعالى وقع به

الجزء الأول

الطبعة الأولى

١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م

يطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بصر
أصابتها: مصطفى محمد

مطبعة مصطفى محمد
صاحب المكتبة التجارية بصر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله القوى القادر ، الولى الناصر ، اللطيف القاهر ، المنتقم الغافر ، الباطن الظاهر ، الأول الآخر ، الذى جعل العقل أرجح السكون والذخائر ، والعلم أرفع المكاسب والمناجر ، وأشرف المعالي والمفاخر ، وأكرم المحامد والمناشر ، وأحد الموارد والمصادر - فشرقت بآياته الأفلام والمجاهر ، وتزينت بسماحه المحارب والمنابر ، وتخلت برقومه الأوراق والدفاتر ، وتقدم بشرقه الأصاغر على الأكابر ، واستضاءت بهائه الأسرار والضائير ، وتنورت بأنواره القلوب والبصائر ، واستحقر في ضيائه ضياء الشمس الباهر ، على الفلك الدائر ، واستصغر في نوره الباطن ما ظهر من نور الاحقاد والنواظر ، حتى تغفل بضياؤه فى أعماق الغمضات جنود الخواطر ، وإن كادت عنها النواظر ، وكثفت عليها الحجب والسواتر . والصلاة على محمد رسوله ذى العنصر الطاهر ، والمجد المنظمار ، والشرف المنتاصر ، والسكرم المنقطر ، للمبعوث بشيراً للؤمنين ، ونذيراً للكافرين ، وناسخاً بشرعه كل شرع غابر ، ودين دائر ، للمؤيد بالقرآن المجيد الذى لا يله سامع ولا آثر ، ولا يدرك كنه جزائنه ناظر ولا ناظر ، ولا يحيط بهجائه وصف واصف ولا ذكر ذاكر ، وكل يبلغ دون ذوق فهم جليات أسرارها قاصر ، وعلى آله وأصحابه وسلم كثرة كثيرة ينقطع دونها عمر العادى الحاصر .

﴿ أما بعد ﴾ فقد تناطح قاضى العقل ، وهو الحاكم الذى لا يعزل ولا يبدل ، وشاهد الشرع ، وهو الشاهد الزكى المعدل - بأن الدنيا دار غرور ، لادار سرور ، ومطية عمل ، لا مطية كسل ، ومزك عبور ، لا منزله حبور ، ومحل تجارة ، لا مسكن عمارة ، ومتجر بضاعتها الطاعة ، وربحها الفوز يوم تقوم الساعة . والطاعة طاعتان : عمل ، وعلم . والعلم أنجحها وأربحها ، فانه أيضاً من العمل ، ولكنه عمل القلب الذى هو أعر الأعضاء ، وسعى العقل الذى هو أشرف الأشياء ، لأنه مركب الديانة ، وحامل الأمانة ، إذ عرضت على الأرض والجبال والسماء ، فاشفقن من حملها وأبين أن يحملنها غاية الإيابة .

ثم العلوم ثلاثة : عقلى محض لا يبحث الشرع عليه ، ولا يتدب إليه ، كالحساب ، والهندسة ، والنجوم ،

وأمثاله من العلوم . فهي بين ظنون كاذبة لائقة (١) و « إن بعض الظن إثم » . وبين علوم صادقة لا منفعة لها ونعوذ بالله من علم لا ينفع . وليست المنفعة في الشهوات الحاضرة ، والنم الفاخرة ، فانها قانية دائرة ، بل النفع ثواب دار الآخرة . ونقل محض ، كالأحاديث والتفسير . والخطب في أمثالها يسير . إذ يستوي في الاستقلال بها الصغير والكبير ، لأن قوة الحفظ كافية في النقل ، وليس فيها مجال للعقل . وأشرف العلوم ما زوج فيه العقل والسمع ، واصطحب فيه الرأي والشرع . وعلم الفقه وأصوله من هذا القبيل ، فانه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل : فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ، ولا هو مبن على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد . ولأجل شرف علم الفقه وسببه وفر الله دواعي الخلق على طلبه ، وكان العلماء به أرفع العلماء مكانا ، وأجلهم شانا ، وأكثرهم أتباعاً وأعوأ ، فقفاضاتي في عفتوان شباني - اختصاص هذا العلم بفوائد الدين والدنيا وثواب الآخرة ، والأولى أن أصرف إليه من مهلة العمر صدرا ، وأن أخص به من متنفس الحياة قدراً ، فصنفت كتاباً كثيرة في فروع الفقه وأصوله ، ثم أقبلت بعده على علم طريق الآخرة ، ومعرفة أسرار الدين الباطنة ، فصنفت فيه كتاباً بسيطة ككتاب « إحياء علوم الدين » ، ووجيزة ككتاب « جواهر القرآن » ، وبسيطة ككتاب « كيمياء السادة » ، ثم سافني قدر الله تعالى إلى معاودة التدريس والافادة ، فاقترح على طائفة من محصلي علم الفقه تصنيفاً في أصول الفقه أصرف العناية فيه إلى التليق بين الترتيب والتحقيق ، وإلى النوسط بين الإخلال والإملال - على وجه يقع في الفهم دون كتاب « تهذيب الأصول » ليله إلى الاستقصاء والاستكثار ، وفوق كتاب « المنحول » ليله إلى الإيجاز والاختصار - فأجبتهم إلى ذلك مستعيناً بالله ، وجمعت فيه بين الترتيب والتحقيق لفهم المعاني ، فلا مندوحة لأحدها عن الثاني ، فصنفته وأتيت فيه بترتيب لطيف عجيب ، يطلع الناظر في أول وهلة على جميع مقاصد هذا العلم ، ويغيد الاحتماء على جميع مسارح النظر فيه ، فكل علم لا يستول الطالب في ابتداء نظره على مجامعه ولا مبادئه ، فلا مطمع له في الظفر بأسراره ومباغيه . وقد سميت كتابي « كتاب المستصفي من علم الأصول » . والله تعالى هو المستول لينم بالتوفيق ، ويهدي إلى سواء الطريق ، وهو بإجابة السائلين حقيق .

صدر الكتاب

أعلم أن هذا العلم الملقب بأصول الفقه قد رتبناه وجمعناه في هذا الكتاب ، وبنيناه على مقدمة وأربعة أقطاب . المقدمة لها كالتوطئة والتمهيد . والأقطاب هي المشتمة على أبواب المقصود . ولندكر في صدر الكتاب : معنى أصول الفقه وحده وحقيقته أولاً ، ثم مرتبه ونسبته إلى العلوم ثانياً ، ثم كيفية انشعابه إلى هذه المقدمة والأقطاب الأربعة ثالثاً ، ثم كيفية اندراج جميع أقسامه وتفصيله تحت الأقطاب الأربعة رابعاً ، ثم وجه تعلقه بهذه المقدمة خامساً .

بيان حد أصول الفقه

أعلم أنك لا تفهم معنى أصول الفقه ما لم تعرف أولاً معنى الفقه . والفقه : عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع - يقال : فلان يفقه الخير والشر - أي يعلمه ويفهمه - وليسكن صار يعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة ، حتى لا يطلق - بحكم المادة - اسم الفقيه على متكلم ، وفلسفي ونحوي ومحدث ومفسر ، بل يختص بالعلماء بالأحكام الشرعية الثابتة للأفعال الإنسانية كالوجوب ، والحظر ، والإباحة ، والتدب ، والكرامة . وكون العقد صحيحاً وقاسداً وباطلاً . وكون العيادة قضاء ، وأداء وأمثاله .

(١) قوله لائقة : كذا في الأصل بهمزة قبل الفاف ، من البياقة . وانظره . كتيه مصحيحه .

ولا يخفى عليك أن للأفعال أحكاماً عقلية - أى مدركة بالعقل - ككونها أعراضاً ، وقائمة بالحل ، ومخالفة للجوهر ، وكونها أكوافاً حركة وسكوناً وأمثلة . والعارف بذلك يسمى متكلماً - لا فقيهاً . وأما أحكامها من حيث إنها واجبة ومحظورة ومباحة ومكروهة ومندوب إليها ، فإنما يتولى الفقيه بيانها ، فإذا فهم هذا قافهم أن أصول الفقه عبارة عن أدلة هذه الأحكام ، وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل . فإن علم الخلاف من الفقه أيضاً : مشتمل على أدلة الأحكام ، ووجوه دلالتها ، ولكن من حيث التفصيل كدلالة حديث خاص في مسئلة النكاح بلاولى على الخصوص ، ودلالة آية خاصة في مسئلة متروك التسمية على الخصوص . وأما الأصول فلا يتعرض فيها لأحدى المسائل ولا على طريق ضرب للمثال ، بل يتعرض فيها لأصل الكتاب والسنة والإجماع ، ولشرائط صحتها وثبوتها ، ثم لوجوه دلالتها الجمالية : إما من حيث صيغتها ، أو مفهوم لفظها ، أو مجرى لفظها ، أو معقول لفظها - وهو القياس - من غير أن يتعرض فيها لمسئلة خاصة ، فهذا تفارق أصول الفقه فروعه . وقد عرفت من هذا أن أدلة الأحكام الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، فالعلم بطرق ثبوت هذه الأصول الثلاثة ، وشروط صحتها ، ووجوه دلالتها على الأحكام هو العلم الذى يعبر عنه بأصول الفقه .

بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم

اعلم أن العلوم تنقسم إلى عقلية كالطب ، والحساب ، والمهندسة وليس ذلك من غرضنا . وإلى دينية كالكلام ، والفقه ، وأصوله ، وعلم الحديث ، وعلم التفسير ، وعلم الباطن - أعنى علم القلب وتطهيره عن الأخلاق الذميمة - وكل واحد من العقلية والدينية ينقسم إلى كلية وجزئية ، فالعلم الكلى - من العلوم الدينية - هو الكلام ، وسائر العلوم من الفقه وأصوله ، والحديث ، والتفسير علوم جزئية ؛ لأن المفسر لا ينظر إلا فى معنى الكتاب خاصة ، والمحدث لا ينظر إلا فى طريق ثبوت الحديث خاصة ، والفقيه لا ينظر إلا فى أحكام أفعال المكلفين خاصة ، والأصولى لا ينظر إلا فى أدلة الأحكام الشرعية خاصة ، والمتكلم هو الذى ينظر فى أعم الأشياء وهو الموجود ؛ فيقسم الموجود ؛ أولاً إلى قديم وحادث ، ثم يقسم الحادث إلى جوهر وعرض ، ثم يقسم العرض إلى ما يشترط فيه الحياة من العلم والإرادة والقدرة والكلام والسمع والبصر ، وإلى ما يستغنى عنها كاللون والريح والطعم ، ويقسم الجوهر إلى الحيوان والنبات والجماد ، ويبين أن اختلافها بالأشكال أو بالأعراض ، ثم ينظر فى القديم فيبين أنه لا يتكرر ولا ينقسم انقسام الحوادث ، بل لابد أن يكون واحداً ، وأن يكون متميزاً عن الحوادث بأوصاف تجب له وبأمور تستحيل عليه . وأحكام تجوز فى حقه ولا تجب ولا تستحيل ، ويفرق بين الجائز والواجب والمحال فى حقه ، ثم يبين أن أصل الفعل جائز عليه ، وأن العالم فعله الجائز ، وأنه لجوازه افترق إلى محدث ، وأن بعثة الرسل من أفعاله الجائزة ، وأنه قادر عليه وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات ، وأن هذا الجائز واقع . عند هذا ينقطع كلام المتكلم ، وينتهى تصرف العقل ، بل العقل يدل على صدق النبي ، ثم يعزل نفسه ويعترف بأنه يتلقى من النبي بالقبول ما يقوله فى الله واليوم الآخر مما لا يستقل العقل بدركه ولا يقضى أيضاً باستحاله . فقد يرد الشرح بما يقصر العقل عن الاستقلال بإدراكه ؛ إذ لا يستقل العقل بإدراك كون الطاعة سبباً للسعادة فى الآخرة ، وكون المعاصى سبباً للشقاوة ، لكنه لا يقضى باستحاله أيضاً ، ويقضى بوجوب صدق من دلت المعجزة على صدقه . فإذا أخبر عنه صدق العقل به بهذه الطريق . فهذا ما يحويه علم الكلام .

فقد عرفت من هذا أنه يتبدى نظره في أعم الأشياء أولاً وهو الموجود ، ثم ينزل بالتدرج إلى التفصيل الذي ذكرناه ، فثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية : من الكتاب ، والسنة ، وصدق الرسول ، فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحداً خاصاً وهو الكتاب . فينظر في تفسيره ، ويأخذ المحدث واحداً خاصاً - وهو السنة - فينظر في طرق ثبوتها ، والفقهاء يأخذ واحداً خاصاً - وهو فعل المكلف - فينظر في نسبه إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة ، ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً - وهو قول الرسول الذي دلّ المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالة على الأحكام : إما بالقول ، أو بفهمه ، أو بمقول معناه ومستنبطه . ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله ، فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله ، والإجماع يثبت بقوله . والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط . وقول الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام ، فإذا الكلام هو التكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها ، فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام . فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة ، إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات

﴿ فإن قيل ﴾ : فليكن من شرط الأصولي والفقهاء والمفسر والمحدث أن يكون قد حصل علم الكلام ، لأنه قبل الفراغ من الكلي الأعلى : كيف يمكنه النزول إلى الجزئي الأسفل ؟ ﴿ قلنا ﴾ ليس ذلك شرطاً في كونه أصولياً وفقهياً ومفسراً ومحدثاً ، وإن كان ذلك شرطاً في كونه عالماً مطلقاً مليئاً بالعلوم الدينية ، وذلك أنه ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تؤخذ مسجلة بالتقليد في ذلك العلم ، ويطلب برهان ثبوتها في علم آخر . فالفقيه ينظر في نسبة فعل المكلف إلى خطاب الشرع في أمره ونهيهِ ، وليس عليه إقامة البرهان على إثبات الأعمال الاختيارية بل للكهنة ، فقد أنكرت الجبرية فعل الإنسان ، وأنكرت طائفة وجود الأعراض ، والفعل عرض . ولا على الفقيه إقامة البرهان على ثبوت خطاب الشرع ، وأن الله تعالى كلاماً قائماً بنفسه هو أمر ونهي ، وليسكن يأخذ ثبوت الخطاب من الله تعالى وثبوت الفعل من المكلف على سبيل التقليد ، وينظر في نسبة الفعل إلى الخطاب ، فيكون قد قام بمنتهى علمه . وكذلك الأصولي يأخذ بالتقليد من المتكلم أن قول الرسول حجة ودليل واجب الصدق ، ثم ينظر في وجوه دلالاته وشروط صحته ، فكل عالم يعلم من العلوم الجزئية قائم مقلد لاحتمال في مبادئ علمه إلى أن يرقى إلى العلم الأعلى ، فيكون قد جاوز علمه إلى علم آخر .

بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة

اعلم أنك إذا فهمت أن نظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية لم ينف عليم أن المقصود معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ، فوجب النظر في الأحكام ، ثم في الأدلة وأقسامها ، ثم في كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة ، ثم في صفات المقتبس الذي له أن يقتبس الأحكام ، فإن الأحكام ثمرات ، وكل ثمرة فلها صفة وحقيقة في نفسها ، ولها مثمر ، ومستثمر ، وطريق في الاستبصار . والثمرة هي الأحكام أعني الوجوب والحظر والتبذير والكره والإباحة والحسن والقبح والقضاء والأداء والصحة والفساد وغيرها . والمثمر هي الأدلة ، وهي ثلاثة : الكتاب ، والسنة ، والإجماع فقط . وطريق الاستبصار هي وجوه دلالة الأدلة وهي أربعة : إذ الأقوال إما أن تدل على الشيء بصيغتها ومنطوقها ، أو بفصاها وفهمها وباقتضاها وضورتها ، أو بمعقولها ومعناها المستنبط منها ، والمستثمر هو المجتهد ، ولا بد من معرفة صفاته وشروطه وأحكامه ، فإذا جملة الأصول تدور على أربعة أقطاب : القطب الأول في الأحكام والبداهة بها أولى ، لأنها الثمرة المطلوبة . القطب الثاني في الأدلة وهي : الكتاب ، والسنة ، والإجماع - وبها التذنية ، إذ بعد الفراغ من معرفة الثمرة لا أهم من معرفة للمثمر . القطب الثالث في طريق الاستبصار ، وهو وجوه دلالة الأدلة ، وهي

أربعة : دلالة بالنظوم ، ودلالة بالمفهوم ، ودلالة بالضرورة والاقتضاء ، ودلالة بالمعنى المعقول . القطب الرابع في المستثمر ، وهو المجتهد الذي يحكم بظنه ، ويقابله المقلد الذي يلزمه اتباعه ، فيجب ذكر شروط المقلد والمجتهد وصفاتهما .

(بيان كيفية اندراج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة)

علما نقول : أصول الفقه تشتمل على أبواب كثيرة وفصول منتشرة ، فكيف يندرج حملتها تحت هذه الأقطاب الأربعة ؟ فنقول : (القطب الأول) هو الحكم ، والحكم حقيقة في نفسه وانقسام ، وله تعلق بالحاكم ، وهو الشارع والمحكوم عليه ، وهو المكلف ، والمحكوم فيه ، وهو فعل المكلف ، وبالمظهر له ، وهو السبب والعلة . ففي البحث عن حقيقة الحكم في نفسه يتبين أنه عبارة عن خطاب الشرع ، وليس وصفاً للفعل ، ولا حسن ولا قبح ، ولا مدخل للفعل فيه ، ولا حكم قبل ورود الشرع . وفي البحث عن أقسام الحكم يتبين حد الواجب والمحظور ، والمنسوب والمباح ، والمكروه والقضاء والأداء ، والصحة والفساد ، والعزيمة والرخصة ، وغير ذلك من أقسام الأحكام . وفي البحث عن الحاكم يتبين أن لا حكم إلا لله ، وأنه لا حكم للرسول ، ولا للسيد على العبد ، ولا لخلق على مخلوق ، بل كل ذلك حكم الله تعالى ووضعه ، لاحكم لغيره . وفي البحث عن المحكوم عليه يتبين خطاب النامي ، والمكروه والصبي ، وخطاب الكافر بفروع الشرع ، وخطاب السكران ، ومن يجوز تكليفه ومن لا يجوز . وفي البحث عن المحكوم فيه يتبين أن الخطاب يتعلق بالأفعال - لا بالأعيان - وأنه ليس وصفاً للأفعال في ذاتها . وفي البحث عن مظهر الحكم يتبين حقيقة السبب والعلة والشرط والمحل والعلامة ، فيتناول هذا القطب جملة من تاريف فصول الأصول ، أوردها الأصوليون مبددة في مواضع شتى لا تناسب ولا تنجم رابطة ، فلا يتعدى الطالب إلى مقاصدها ووجه الحاجة إلى معرفتها وكيفية تعلقاتها بأصول الفقه . (القطب الثاني) في التلخيص ، وهو الكتاب والسنة والإجماع . وفي البحث عن أصل الكتاب يتبين حد الكتاب وما هو منه وما ليس منه ، وطريق إثبات الكتاب ، وأنه التواتر فقط ، وبيان ما يجوز أن يشتمل عليه الكتاب من حقيقة وعجاز وعربية وعجمية . وفي البحث عن السنة يتبين حكم الأقوال والأفعال من الرسول وطريق ثبوتها من تواتر وأحاد وطرق روايتها من مسند ومرسل وصفات روايتها : من عدالة وتكذيب إلى تمام كتاب الأخبار ، ويحصل بالكتاب والسنة كتاب النسخ فإنه لا يرد إلا عليهما . وأما الإجماع فلا يطرُق النسخ إليه . وفي البحث عن أصل الإجماع يتبين حقيقته ودليله وأقسامه وإجماع الصحابة وإجماع من بعدهم إلى جميع مسائل الإجماع (القطب الثالث في طرق الاستنباط وهي أربعة) الأولى دلالة اللفظ من حيث صيغته ، وبه يتعلق النظر في صيغة الأمر والنهي والعموم والخصوص والظاهر والمؤول والنص والنظر في كتاب الأوامر والنواهي والعموم والخصوص نظر في مقتضى الصيغ اللغوية . وأما الدلالة من حيث الفحوى والمفهوم فيشتمل عليه كتاب المفهوم ودليل الخطاب . وأما الدلالة من حيث ضرورة اللفظ واقتضاءه فيتضمن جملة من إشارات الألفاظ كقول القائل : أعق عبدك عني ، فنقول أعقت فإنه يتضمن حصول الملك للعتس ولم يلقظه لكنه من ضرورة ملفوظها ومقتضاه . وأما الدلالة من حيث معقول اللفظ : فهو قوله صلى الله عليه وسلم « لا يقضى القاضي وهو غضبان » فإنه يدل على الجامع والمرضى والخاص بمقول معناه ومنه ينشأ القياس ، وينجر إلى بيان جميع أحكام القياس وأقسامه . (القطب الرابع : في المستثمر) وهو المجتهد ، وفي مقابلته المقلد وفيه يتبين صفات المجتهد ، وصفات المقلد ، والموضع الذي يجري فيه الاجتهاد دون الذي لا مجال للاجتهاد فيه

والقول في تصويب المجتهدين ، وجملة أحكام الاجتهاد . فهذه جملة ما ذكر في علم الأصول . وقد عرفت كيفية انشائها من هذه الأقطاب الأربعة .

«بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها»

اعلم أنه لا يرجع حد أصول الفقه إلى معرفة أدلة الأحكام اشتمل الحد على ثلاثة أقطاب : المعرفة ، والدليل ، والحكم ؛ فقالوا : إذا لم يكن بدء من معرفة الحكم حتى كان معرفته أحد الأقطاب الأربعة فلا بد أيضاً من معرفة الدليل ومعرفة المعرفة - أعني العلم - ثم العلم المطلوب لا وصول إليه إلا بالنظر ، فلا بد من معرفة النظر ، فشرعوا في بيان حد العلم والدليل والنظر ، ولم يقتصروا على تعريف صور هذه الأمور ، ولكن انخرج بهم إلى إقامة الدليل على إثبات العلم على منكره من السوفسطائية ، وإقامة الدليل على النظر على منكره النظر ، وإلى جملة من أقسام العلوم وأقسام الأدلة ، وذلك مجاوزة لحد هذا العلم وخطو له بالكلام . وإنما أكثر فيه المتكلمون من الأصوليين لغلبة الكلام على طائفتهم ، فغلبهم حب صناعتهم على خلطه بهذه الصنعة كما جعل حب اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول ، فذكروا فيه معاني الحروف ومعاني الإعراب جملا هي من علم النحو خاصة ، وكما جعل حب الفقه جماعة من فقهاء ماوراء النهر ، كما في زيد رحمه الله تعالى واتباعه على مزج مسائل كثيرة من تفاريع الفقه بالأصول ، فاتهم وإن أوردوها في معرض المثال ، وكيفية إجراء الأصل في الفروع فقد أكثروا فيه وعذروا المتكلمين في ذكر حد العلم والنظر والدليل في أصول الفقه . أظهر من عذرهم في إقامة البرهان على إثباتها مع المنكرين ، لأن الحديث ثبت في النفس صور هذه الأمور ولا أقل من تصورها إذا كان الكلام يتعلق بها ، كما أنه لا أقل من تصور الإجماع والقياس لمن يخوض في الفقه . وأما معرفة جملة الإجماع وحجية القياس فذلك من خاصية أصول الفقه ، فذكر حجية العلم والنظر على منكره استجراا الكلام إلى الأصول ، كما أن ذكر حجية الإجماع والقياس وخبر الواحد في الفقه استجراا الأصول إلى الفروع . وبعد أن عرفناك إسرانهم في هذا الخلط : فإننا لا نرى أن نخلى هذا المجموع عن شيء منه ، لأن القطام عن المألوف شديد ، والنفوس عن الغريب نافرة ، لكننا نقتصر من ذلك على ما نظهر قائمته على العموم في جملة العلوم : من تعريف مدارك العقول ، وكيفية تدرجها من الضروريات إلى النظريات على وجه يبين فيه حقيقة العلم والنظر والدليل وأقسامها ومجربها تبيناً بليفاً تحلوه مصنفات الكلام

مقدمة الكتاب

نذكر في هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها في الحد والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامها على مناهج أوجز مما ذكرناه في كتاب (محك النظر) ، وكتاب (مقياس العلم) . وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولأن مقدماته الخاصة به ، بل هي مقدمة العلوم كلها ، ومن لا يحيط بها فلا فقه له بطومه أصلاً ، فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدمة فليبدأ بالكتاب من القطب الأول ، فإن ذلك هو أول أصول الفقه واجابه جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجة أصول الفقه .

بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحد والبرهان

اعلم أن إدراك الأمور على ضربين : إدراك القوتات المفردة كملك بمعنى الجسم والحركة ، والعالم

والحادث والقديم وسائر ما يدل عليه بالأسماء المفردة . الثاني إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنسبة أو الإثبات ، وهو أن تعلم أولاً معنى لفظ العالم وهو أمر مفرد . ومعنى لفظ الحادث ومعنى لفظ القديم ، وهما أيضاً أمران مفردان ، ثم تنسب مفرداً إلى مفرد بالنسبة أو الإثبات كما ينسب القديم إلى العالم بالنسبة ، فنقول : ليس العالم قديماً . وتنسب الحدوث إليه بالإثبات فنقول : العالم حادث . والضرب الأخير هو الذي ينطرق إليه التصديق والتكذيب . وأما الأول فيستحيل فيه التصديق والتكذيب إذ لا ينطرق التصديق إلا إلى خير ، وأقل ما يتركب منه جزآن مفردان : وصف ، وموصوف . فإذا نسب الوصف إلى الموصوف بنى أو إثبات صدق أو كذب . فإما قول القائل : حادث أو جسم أو قديم فأمر ليس فيها صدق ولا كذب ، ولا بأس أن يصطلح على التعبير عن هذين الضربين بمبارتين مختلفتين ، فإن حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها ، إذ الالفاظ مثل المعاني فحقها أن تتحدى بها المعاني ، وقد سمي المنطقيون معرفة المفردات تصوراً ومعرفة النسبة الخبرية بينهما تصديداً ، فقالوا : العلم إما تصوراً ، وإما تصديق . وسمى بعض علمائنا الأول : معرفة ، والثاني : تأسيماً بقول النحاة في قولهم : المعرفة تمتد إلى مفعول واحد ، إذ تقول عرفت زيداً ، والظن يمتد إلى مفعولين : إذ تقول ظننت زيداً طالماً ، ولا تقول ظننت زيداً ولا ظننت طالماً ، والعلم من باب الظن ، فنقول علمت زيداً عدلاً ، والمادة في هذه الاصطلاحات مختلفة . وإذا فهمت افتراق الضربين فلا مشاحة في الألقاب فنقول الآن : إن الإدراكات صارت محصورة في المعرفة والعلم ، أوفى التصور والتصديق . وكل علم تنطرق إليه تصديق فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان - أي تصوران - فإن من لا يعرف المفرد كيف يعلم المركب ؟ ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث ؟ ومعرفة المفردات قسمان : أولى - وهو الذي لا يطلب بالبحث ، وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كلفظ الوجود والشيء ، وككثير من الحسوسات ، ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر محلي غير مفصل ولا مفسر ؛ فيطلب تفسيره بالحدس . وكذلك العلم ينقسم إلى أولى كالضروريات ، وإلى مطلوب كالنظريات . والمطلوب من المعرفة لا يقتنع إلا بالحدس ، والمطلوب من العلم الذي ينطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنع إلا بالبرهان ، فالبرهان والحدس هو الآلة التي بها يقتنع سائر العلوم المطلوبة ؛ فلتكن هذه المقدمة المرسومة لييان مدارك العقول مشتملة على دعامتين : دامة في الحدس ، ودامة في البرهان .

الدعامة الأولى في الحدس

ويجب تقديمها ؛ لأن معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات ، وتشتمل على فئتين : فمن يمرى بحرى القوانين ومن يمرى بالامتناعات للقوانين (البن الأول في القوانين) وهى ستة : القانون الأول : إن الحدس إما يترك جواباً عن سؤال في المحاورات ، ولا يكون الحدس جواباً عن كل سؤال ، بل عن بعضه . والسؤال طلب ، وله لأصالة مطلوب وصيغة ، والصيغ والمطالب كثيرة ، ولكن أمهات المطالب أربع : (المطلب الأول ما يطلب بصيغة هل) يطلب بهذه الصيغة أمران : إما أصل الوجود كقولك هل الله تعالى وجود ؟ أو يطلب حال الموجود ووصفه كقولك هل الله تعالى خالق البشر ؟ وهل الله تعالى متحكم ، وأمر ، وإنه ؟ (المطلب الثاني ما يطلب بصيغة ما) ويرطلق لطلب ثلاثة أمور : الأول أن يطلب به شرح اللفظ كما يقول من لا يدرك العقار : ما العقار ؟ فيقال له : الخمر - إذا كان يعرف لفظ الخمر . الثاني أن يطلب لفظ محرر جامع مانع يتميز به المسئول عنه من غيره كيما كان الكلام ، سواء كان عبارة عن عوارض ذاته ولو ازمه البعده عن حقيقة ذاته ، أو حقيقة ذاته ،

كما سيأتي الفرق بين الذاتي والعرضي كقول القائل : ما الخمر ؟ فيقال : هو المائع الذي يقذف بإولاد ثم يستحيل إلى الحووضة ، ويحفظ في الدن . وللقصود أن لا يتعرض لحقيقة ذاته ، بل يجمع من عوارضه ولوازمها مساوي يحتملته الخمر ، بحيث لا يخرج منه خمر ولا يدخل فيه ما ليس بخمر . والثالث : أن يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته كمن يقول : ما الخمر ؟ فيقال : هو شراب مسكر معتصر من العنب ، فيكون ذلك كافياً عن حقيقة ثم يتبعه لامحالة التمييز . واسم الحد في المادة قد يطلق على هذه الأوجه الثلاثة بالاشتراك ، فلتخترق لسلك واحد اما ، ولنسم الأول حداً لفظياً ، إذ السائل لا يطلب به إلا شرح اللفظ ، ولنسم الثاني حداً رسمياً ، إذ هو مطلب ترسم بالمع غير منشوف إلى درك حقيقة الشيء ، ولنسم الثالث حداً حقيقياً ، إذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشيء . وهذا الثالث شرطه أن يشتمل على جميع ذاتيات الشيء ، فانه لو سئل عن حد الحيوان ، فقل جسم حساس ، فقد جرى بوصف ذاتي وهو كاف في الجمع والمثل ولكنه ناقص ، بل حقه أن يضاف إليه المتحرك بالإرادة ، فان كنهه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع أمرين . فاما المرتسم الطالب للتمييز فيمكنه بالحساس وإن لم يقل انه جسم أيضاً (المطلب الثالث ما يطلب بصيغة لم) وهو سؤال عن الملة وجوابه بالبرهان على ما سيأتي من حقيقته (المطلب الرابع ما يطلب بصيغة أي) وهو الذي يطلب به تمييز ما عرف جلته عما اختلط به كما إذا قيل : ما الشجر ؟ فقل إنه جسم ، فينبغي أن يقال أي جسم هو ؟ فيقول : نام . وأما مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال فداخل في مطلب هل والمطلوب به صفة الوجود :

(القانون الثاني)

ان الحادّ ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة والعرضية ، وذلك غايض فلا بد من يأنه فنقول : المعنى إذا نسب إلى المعنى الذي يمكن وصفه به وجد بالاضافة إلى الموصوف : إما ذاتياً له ويسمى صفة نفس ، وإما لازماً ويسمى تابعا ، وإما طارضاً لا يمد أن يفصل عنه في الوجود . ولا بد من افتتان هذه النسبة : فانها تأتية في الحد والبرهان جميعاً . أما الذاتي فأنى به كل داخل في ماهية الشيء وحقيقته دخولا لا يصور فهم المعنى دون فهمه ، وذلك كاللونية للسواد والجسمية للقرس والشجر ، فان من فهم الشجر ، فقد فهم جسماً مخصوصاً ، فتكون الجسمية داخلة في ذات الشجرة دخولا به قوامها في الوجود والعقل لو قدر عدمها لبطل وجود الشجرة . وكذا القرس ، ولو قدر خروجها عن الذهن لبطل فهم الشجر والقرس من الذهن ، وما يجري هذا المجرى فلا بد من إدراجه في حد الشيء ، فمن يحد النبات يلزمه أن يقول : جسم نام لامحالة . وأما اللازم لما لا يفارق الذات البتة ، ولكن فهم الحقيقة ولما هي غير موقوف عليه كوقوع الظل لشخص القرس والنبات والشجر عند طلوع الشمس ؛ فان هذا أمر لازم لا يتصور أن يفارق وجوده عند من يمر من مجاري الماديات بالزوم ويعتقده ، ولكنه من تواج الذات ولوازمه ، وليس بذاتي له ، وأعني به أن فهم حقيقته غير موقوف على فهم ذلك له ، إذ الناظر عن وقوع الظل بفهم القرس والنبات ، بل بفهم الجسم الذي هو أعم منه وإن لم يخطر بباله ذلك ، وكذلك كون الأرض مخلوقة وصف لازم للأرض ، لا يتصور مفارقتها له ، ولكن فهم الأرض غير موقوف على فهم كونها مخلوقة ، فقد يدرك حقيقة الأرض والماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان ، فانه نعم أولاً حقيقة الجسم ثم تطلب بالبرهان كونه مخلوقاً ، ولا يمكن أن نعم الأرض والماء مالم نعم الجسم . وأما العارض : فأعني به ما ليس من ضرورته أن يلزم بل يتصور مفارقتها إما سرياً كخمرة المحجل ، أو بطناً كصخرة الذهب وزرقة العين وسواد الزنجي ، وربما لا يزول في الوجود كزرقة العين ولكن يمكن رفعه في الوهم . وأما كون الأرض مخلوقة وكون الجسم السكثيف ذا ظل مانع نور الشمس ؛ فانه ملازم لا يتصور مفارقتها . ومن مميزات الأغاليط الكثيرة التباس اللازم بالتابع بالذاتي ، فانها مشتركان في استحالة الفارقة واستقصاء ذلك في هذه المقدمة التي هي كالملاوة على هذا العلم غير ممكن . وقد استقصينا في

كتاب معيار العلم . فاذا فهمت الفرق بين الذاتي واللازم فلا تورد في الحد الحقيقي الا الذاتيات . وينبغي أن تورد جميع الذاتيات حتى يتصور بها كنه حقيقة الشيء وماهيته ، وأغنى بالماهية ما يصلح أن يقال في جواب ماهو ، فان القائل ماهو يطلب حقيقة الشيء فلا يدخل في جوابه الا الذاتي . والذاتي ينقسم الى عام ويسمى جنساً ، وإلى خاص ويسمى نوعاً ، فان كان الذاتي العام لا أعم منه سمى جنس الأجناس ، وإن كان الذاتي الخاص لا أخص منه سمى نوع الأنواع ، وهو اصطلاح للمنطقيين ولتصالحهم عليه ، فانه لا ضرر فيه ، وهو كما تستعمل أيضاً في علومنا : ومثاله أنا اذا قلنا الجوهر ينقسم الى جسم وغير جسم ، والجسم ينقسم الى نام وغير نام ، والنامي ينقسم الى حيوان وغير حيوان ، والحيوان ينقسم الى مائل وهو الانسان ، وغير مائل . فالجواهر جنس الأجناس ، إذ لا أعم منه . والانسان نوع الأنواع ، إذ لا أخص منه . والنامي نوع بالإضافة الى الجسم ، لأنه أخص منه ، وجنس بالإضافة الى الحيوان ، لأنه أعم منه ، وكذلك الحيوان بين النامي الأعم والانسان الأخص (فان قيل كيف لا يكون شيء أعم من الجوهر وكونه موجوداً أعم منه ؟ وكيف لا يكون شيء أخص من الانسان ؟) وقلنا شيخ وصبي وطويل وقصير وكاتب وخياط أخص منه ؟ (قلنا) لم نعن في هذا الاصطلاح بالجنس الأعم فقط ، بل عينا الأعم الذي هو ذات الشيء : أي داخل في جواب ماهو بحيث لو بطل عن الذهن التصديق بثبوته بطل المحدود وحقيقته عن الذهن ، وخرج عن كونه مفهومًا للعقل ، وعلى هذا الاصطلاح فالوجود لا يدخل في الماهية ، إذ بطلانه لا يوجب زوال الماهية عن الذهن . يانه اذا قال القائل واحد اثلث ؟ قلنا شكل يحيط به ثلاثة أضلاع ، أو قال واحد المسيع ؟ قلنا شكل يحيط به سبعة أضلاع ، فهم السائل حد المسيع وإن لم يعلم أن المسيع موجود في العالم أصلاً ، فبطلان العلم بوجوده لا يبطل عن ذهنه فهم حقيقة المسيع ، ولو بطل عن ذهنه الشكل لبطل المسيع ولم يبق مفهومه عنده . وأما ما هو أخص من الانسان من كونه طويلاً أو قصيراً أو شيخاً أو صبيّاً أو كاتباً أو أبيضاً أو محرقاً فشيء منه لا يدخل في الماهية ، إذ لا يتغير جواب الماهية بغيره . فاذا قيل لنا : من هذا ؟ قلنا إنسان وكان صغيراً ففكر أو قصيراً فغطال ، فستلنا مرة أخرى ماهو لست أقول من هو ؟ لكان الجواب ذلك بعينه . ولو أشر الى ما ينفصل من الاحليل عند الوقوع وقيل ماهو ؟ قلنا نقطة ، فاذا صار جنيناً ثم مولوداً فقيل ماهو ؟ تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نقطة بل يقال انسان . وكذلك الماء اذا سخن فقيل ماهو ؟ قلنا ماء كما في حالة البرودة ، ولو استحال بالنار بخاراً ثم هواء ثم قيل ماهو ؟ تغير الجواب . فاذا انقسمت الصفات الى ما يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها ، وإلى ما لا يتبدل ، فلنذكر في الحد الحقيقي ما يدخل في الماهية . وأما الحد اللفظي والرمزي فؤتبعهما خفيفة ، إذ طال بهما قانع يتبدل لفظ المقار بالبحر ، ويتبدل لفظ العلم بالمعرفة ، أو بما هو وصف عرضي جامع مانع . وانما العووض للتبذر هو الحد الحقيقي ، وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير .

(القانون الثالث)

إن ما وقع السؤال عن ماهيته وأردت أن تحده حداً حقيقياً ، فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقياً إلا بإجابه فان تركتها سميتاه رهنياً أو لفظياً ، ويخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء ومصوراً لكنه معناه في النفس . الأولى أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفضول : فاذا قال لك - مشير إلى ما ينتب من الأرض - ماهو ، فلا بد أن تقول جسم ، لكن لو اقتصر عليه لبطل عليك بالبحر ، فحتاج الى الزيادة فتقول : نام ، فتعجز به عما لا ينمو فهذا الاجترار يسمى فصلاً - أي فصلت به المحدود عن غيره - . الثانية أن تذكر جميع ذاتياته وان كانت ألفاً ، ولا تبالي بالتطويل ، لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص ، فلا تقول : نام جسم ، بل بالعكس . وهذه لوزن كرتها

لتشوش النظم ، ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ ، فلانكار عليك في هذا أقل مما في الأول ، وهو أن تقتصر على الجسم . الثالثة أنك اذا وجدت الجنس القريب فلا تذكر البعيد معه ، فتكون مكرراً كما تقول : مانع شراب ، أو تقتصر على البعيد فتكون مبدلاً ، كما تقول في حد النحر : جسم مسكر مأخوذ من العنب ، واذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرود ومنعكس ، لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة النحر ، بل لو قلت : مانع مسكر كان أقرب من الجسم ، وهو أيضاً ضعيف ، بل ينبغي أن تقول شراب مسكر ، فانه الأقرب الأخص ، ولا تجد بعده جنساً أخص منه ، فاذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل ، اذ الشراب يشاغل سائر الأشربة ، فاجتهد أن تفصل بالذاتيات الا اذا عسر عليك ذلك ، وهو كذلك عسير في أكثر الحدود ؛ فاعدل بعد ذكر الجنس الى اللوازم واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة والمعروفة ، فان الخفي لا يعرف ، كما اذا قيل ما للأسد ؟ قلت : سبع أنحر ، ليتبين بالخبر عن الكلب ، فان البحر من خواص الأسد ، لكنه خفي . ولو قلت سبع شجاع عريض الأعلى لكأت هذه اللوازم والأعراض أقرب الى المقصود لأنها اجبى . وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية ، اذا الحقيقة عسرة جداً . وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها ، فان درك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسر ، والتمييز بين الذاتي واللازم عسر ، ورعاية الترتيب حتى لا يتبدأ بالأخص قبل الأعم عسر ، وطلب الجنس الأقرب عسر ، فانك ربما تقول في الأسد إنه حيوان شجاع ، ولا يحضرك لفظ السبع ، فتجتمع أنواع من العسر ، وأحسن الرسميات ما وضع فيه الجنس الأقرب وتتم بالخواص المشهورة المعروفة (الرابعة) أن تحترز من الألفاظ القرينة الوحشية ، والمجازية البعيدة ، والمشاركة المتعددة ، واجتهد في الابتعاد ما قدرت ، وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك ، فان أعودك النص وافترقت الى الاستعارة ، فاطلب من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للقرينة ، واذا كرر مرادك للسائل ، فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه . ولو طول مطول واستعار مستعير ، أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح ، أو عرف بالقرينة ، فلا ينبغي أن يستعظم صميمه ويبالغ في ذمه ان كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات ، فانه المقصود . وبهذه الزايات تصنيفات وتزينات : كالإبازير من الطعام المقصود . وانما للتحزلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرونه غاية الاستنكار ليل طباعهم الفاصرة عن المقصود الأصلي إلى الوسائل والرسوم والتوابع ، حتى ربما أنكروا قول القائل في حد العلم انه الثقة بالمعلوم أو ادراك المعلوم من حيث إن الثقة متعددة بين الأمانة والفهم . وهذا هوس ، لأن الثقة اذا قرنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم ، ومن قال حد اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا ، فلا ينبغي أن يتكلم من حيث إن لفظ العين مشترك بين الميزان والشمس والعضو الباصر ، لأن قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال ، وحصل الفهم الذي هو مطلوب السؤال . واللفظ غير مراد بينه في الحد الحقيقي الا عند المرسوم الذي يحوم حول عبارات ، فيكون اعتراضه عليها وشغفه بها .

(القانون الرابع في طريق اقتصاص الحد)

اعلم أن الحد لا يحصل بالبرهان ، لأننا إذا قلنا في حد النحر : إنه شراب مسكر ، فقيل لنا : لم ؟ لكان محالاً أن يقام عليه برهان ، فان لم يكن معنا خصم وكنا نطلبه فكيف نطلبه بالبرهان ؟ وقولنا : النحر شراب مسكر ، دعوى هي قضية محكوما بها النحر ، وحكما أنه شراب مسكر . وهذه القضية إن كانت معلومة بلا وسط فلا حاجة إلى البرهان ، وان لم تعلم وافترقت إلى وسط ، وهو معنى البرهان - أعني طلب الوسط - كان صحة ذلك الوسط للمحكوم عليه ، وصحة الحكم للوسط كل واحد قضية واحدة ، فياذا تعرف صححتها ؟ فان اجتنب إلى وسط تداعى إلى غير نهاية ، وان وقف في موضع غير وسط فياذا تعرف في ذلك الموضع صحته ؟ فليخذ ذلك طريقاً في

أول الأمر . مثاله لو قلنا في حد العلم : إنه المعرفة ، فقولنا : قلنا : لأن كل علم فهو اعتقاد مثلا ، وكل اعتقاد فهو معرفة ، فنكل علم إذن معرفة ، لأن هذا طريق البرهان على ماسياتي ، فيقال : ولم قلتم كل علم فهو اعتقاد ؟ ولم قلتم كل اعتقاد فهو معرفة ، فيصير السؤال سؤالين ؟ وهكذا يتداعى إلى غير نهاية ، بل الطريق أن النزاع ان كان مع خصم أن يقال : عرفنا صحته بإطراده وانكاسه ، فهو الذي يسلمه الخصم بالضرورة ، وأما كونه معربا عن تمام الحقيقة ربما يتنازع فيه ولا بقره . فان منع اطراده وانكاسه على أصل نفسه طائبا بان يذكر حد نفسه ، وقابلنا أحد الحدين بالآخر ، وعرفنا ما فيه التفاوت من زيادة أو نقصان ، وعرفنا الوصف الذي فيه يتفاوتان ، ووجدنا النظر إلى ذلك الوصف وأبطلناه بطريقه ، أو أثبتناه بطريقه . مثاله اذا قلنا : للمغصوب مضمون ، وولد للمغصوب مغصوب ، فكان مضمونا ، فقالوا : لانسلم أن ولد المغصوب مغصوب قلنا : حد الغصب اثبات اليد العادية على مال الغير وقد وجد ، فربما منع كون اليد عادية وكونه اثباتا ، بل نقول : هذا ثبوت ، ولكن ليس ذلك من غرضنا ، بل ربحنا : نسلم أن هذا موجود في ولد المغصوب ، لكن لا نسلم أن هذا حد الغصب ، فهذا لا يمكن إقامة برهان عليه ، إلا أنا نقول : هو معطرد متمكس فما الحد عندك ؟ فلا بد من ذكره حتى ننظر الى موضع التفاوت ، فيقول بل حد الغصب اثبات اليد المبطلّة المزيلة لليد المحقة ، فنقول : قد زدت وصفا وهو الازالة ، فلننظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف ؟ فان قدرنا عليه بان أن الزيادة عليه محذوفة ، وذلك بأن نقول : الغاصب من الغاصب يضمن لملك ، وقد أثبت اليد المبطلّة ، ولمزل المحقة ، فانها كانت زائلة . فهذا طريق قطع النزاع مع المناظر . وأما الناظر مع نفسه اذا انحدرت له حقيقة الشيء ، ونخلصه له اللفظ الدال على ما منحور في مذهبه علم أنه واجد للحد ، فلا يماند نفسه .

(القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود)

وهي ثلاثة : قاته تارة يدخل من جهة المجلس ، وتارة من جهة الفصل ، وتارة من جهة أمر مشترك بينهما . أما الخلل من جهة المجلس فان يؤخذ الفصل بدله كما يقال في حد العشق أنه الغراط المحبة ، وأما ينبغي أن يقال انه المحبة بالمفرطة ، فالأفراط يفصلها عن سائر أنواع المحبة . ومن ذلك أن يؤخذ المحل بدل الجنس : كقولك في الكرسي انه خشب مجلس عليه ، وفي السيف انه حد يقطع به ، بل ينبغي أن يقال للسيف : إنه آلة صناعية من حديد مستطيلة عرضها كذا ويقطع بها كذا ، فالآلة جنس ، والحديد محل الصورة - لاجنس - وأبعد منه أن يؤخذ بدل الجنس ما كان موجودا ، والآن ليس بوجود ، كقولك للرماد : انه خشب محترق ، وللولد انه نقطة مستحيلة ؛ فان الحديد موجود في السيف في الحال ، والنطقة والخشب غير موجودين في الولد والرماد . ومن ذلك أن يؤخذ الجزء بدل الجنس ، كما يقال في حد العشرة إنها خمسة وخمسة . ومن ذلك أن توضع القدرة موضع المقدور ، كما يقال : حد العفيف هو الذي يقوى على اجتناب الذات الشهوانية ، وهو قاسد بل هو الذي يترك ، والا قلنا ساق يقوى على الترك ولا يترك . ومن ذلك أن يضع اللوازم التي ليست بذاتية بدل الجنس كالواحد والموجود اذا أخذته في حد الشمس أو الأرض مثلا . ومن ذلك أن يضع النوع مكان الجنس كقولك الشر هو ظلم الناس ، والظلم نوع من الشر . وأما من جهة الفصل فان يأخذ اللوازم والعرضيات في الاحتراز بدل الذاتيات ، وأن لا يورد جميع الفصول . وأما الأول المشترك فن ذلك أن يحد الشيء بما هو أخفى منه كقول القائل حد الحادث ما (١) به القدر ، ومن ذلك حد الشيء بما هو فساو له في الخفاء كقولك : العلم ما يعلم به أو ما يكون الذات به طالما . ومن ذلك أن يعرف

(١) كذا يابض في نسخة وسقطت هذه العبارة من نسخة أخرى ونصها : فمن ذلك أن يحد الشيء بما هو مساو له الخ ، ولعل محل اليابض في نسخة ما يتعلق بالقدرة وحرر فان الظن لا يفتى كتيبه مصيحه

الضد بالضد فيقول : حد العلم ما ليس بظن ولا جمل ، وهكذا حتى يحصر الأضداد . وحد الزوج ما ليس بفرد . ثم يمكنك أن تقول في حد الفرد : ما ليس زوج ، فيدور الأمر ولا يحصل له بيان . ومن ذلك أن يأخذ للمضاف في حد المضاف وهما متكافئان في الإضافة ، كقول القائل حد الأب من له ابن ، ثم لا يجوز أن يقول : حد الابن من له أب ، بل ينبغي أن يقول : الأب حيوان تولد من نطفته حيوان آخر هو من نوعه ، فهو أب من حيث هو كذلك ، ولا يحيل على الابن ، فانهما في الجهل والمعرفة متلازمان . ومن ذلك أن يأخذ المعلوم في حد الملة مع أنه لا يجد للمولود الابن تأخذ الملة في حده ، كما يقول في حد الشمس : إنه كوكب يطلع نهاراً . فيقال : وما حد النهار ؟ فيأمره أن يقول : النهار زمان من طلوع الشمس الى غروبها ، ان أراد الحد الصحيح . ولذلك نظائر لا يمكن إحصاؤها .

(القانون السادس)

في أن المعنى الذي لا تركيب فيه أئمة لا يمكن حده الا بطريق شرح اللفظ ، أو بطريق الرسم . وأما الحد الحقيقي فلا ، والمعنى المفرد مثل الوجود (فإذا قيل لك ما هو الوجود ؟ فقل لك أن تقول : هو الشيء ، أو التات ، فتكون قد أبدلت اسماء باسم مرادفه ربما يتساوىان في التفهيم ، وربما يكون أحدهما أخفى في موضع اللسان ، كمن يقول : ما العفار ؟ فيقال : الخمر ، وما الغضنفر ؟ فيقال : الأسد . وهذا أيضا انما يحسن بشرط أن يكون المذكور في الجواب أشهر من المذكور في السؤال ، ثم لا يكون الاشرحا للفظ ، والا فلا ينطبق تلخيص ذات الأسد فلا يخلص له ذلك في عقله الا بأن يقول : هو سمع من صوته كيت وكيت . فأما تكرار اللفظ المتزايدة فلا تنبيه . ولو قلت حد الموجود انه المعلوم أول المذكور وقيدته بقيد احتزرت به عن المعلوم كنت ذكرت شيئاً من تواجه ولوازمه ، وكان حدك رميحاً غير مغرب عن الذات ، فلا يكون حقيقياً ، فإذا كان الوجود لاحد له ، فإنه مبدأ كل شرح ، فكيف يشرح في قسمه ؟ وإنا قلنا : المعنى المفرد ليس له الحد الحقيقي ، لأن معنى قول القائل : ما هو الشيء ؟ قريب من معنى قوله : ما حد هذه النار ؟ وللدائر جهات متعددة إليها ينتهي الحد ، فيكون تحديد الدائر بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدائر محصورة مسورة بها . فإذا قيل ما حد السواد ؟ فكأنه يطلب به المعاني والحقائق التي باطلاقها تتم حقيقة السواد ، فإن السواد سواد ، ولون ، وموجود ، وعرض ، ومرئي ، ومعلوم ، ومذكور ، ونواحد ، وكثير ، ومشرق ، وبراق ، وكدر ، وغير ذلك من الأوصاف . وهذه الأوصاف بعضها ماض زول ، وبعضها لازم لازول ، ولكن ليست ذاتية ، ككونه معلوماً ، وواحد ، وكثيراً . وبعضها ذاتي لا يصور فهم السواد دون فهمه ، ككونه لوناً . فطالب الحد كأنه يقول : إلى كم معنى تنتهي حدود حقيقة السواد لتصبح لك تلك المعاني المتعددة ؟ ويحصل بان ينتهي بالأعم ، وينتهي بالأخص ؟ ولا يعرض للدوائر ، وربما يطلب أن لا يعرض للوازم ، بل للذاتيات خاصة ، فإذا لم يكن للمعنى مؤلفاً من ذاتيات متعددة كالوجود ، فكيف يتصور تحديده ، فكان السؤال عنه كقول القائل : ما حد الكثرة ؟ ويقدر العالم كله كرة - فكيف يذكر حده مثل حدود الدائر ؟ إذ ليس له حدود ، فإن حده عبارة عن منقطعه ، ومنقطعه سطحه الظاهر ، وهو سطح واحد متشابه ، وليس سطوحاً مختلفة ، ولا هوامته الى مختلفة حتى يقال : أحد حدوده ينتهي إلى كذا والآخر إلى كذا . فهذا المثال المحسوس وإن كان بعيداً عن المقصود ربما يفهم مقصود هذا الكلام ولا يفهم من قول السواد مركب من معنى اللونية والسوادية ، واللونية جنس والسوادية نوع : أن في السواد ذوات متعددة متباينة متفاضلة ، فلا يقال أن السواد لون وسواد ، بل لون ذلك اللون عينه هو سواد ومعناه تركيب ويحدد للعقل حتى يعقل اللونية مطلقاً ، ولا يحيط له السواد مثلاً ثم يعقل السواد ، فيكون العقل قد عقل أمراً زائداً لا يمكنه جحد تفاضله في الذهن ، ولكن لا يمكن أن يعتقد تفاضله في الوجود ، ولا تظن أن منكر الحال يقدر على حد شيء أئمة ، والمكلمون يسمون

الونية حلا ؛ لأن منكر الحال إذا ذكر الجنس واقتصر بطل عليه الحد ، وإنزاد شيئا للاحتراز ؛ فيقال له : إن الزيادة عين الأول أو غيره ، فإن كان عينه فهو تكرار قاطرحه ، وإن كان غيره فقد اعترف بأمرين ، وإن قال في حد الجواهر : إنه موجود بطل بالعرض ، فإن زاد أنه متحيز ؛ فيقال له : قولك متحيز مقبومه غير مفهوم للموجود أو عينه ، فإن كان عينه فكأنك قلت : موجود موجود ، والمتزادة كالتكررة ، فهو إذا يبطل بالعرض . وإن كان غيره حتى اندفع النقض بقولك متحيز ولم يندفع بقولك موجود ، فهو غير بالمعنى لا باللفظ ، فوجب الاعتراف بتقابل المعنى في العقل ، والمقبوض بيان أن المفرد لا يمكن أن يكون له حد حقيقي ، وإنما يجد بعد لفظي ، كقولك في حد الموجود إنه الشيء ، أو رمي ، كقولك في حد الموجود : إنه المنقسم إلى الخالق والمخلوق ، والقادر والمقدور ، أو الواحد والكثير ، أو القديم والحادث ، أو الباقي والفاقي ، أو ما شئت من لوازم الموجود وتوابعه ، وكل ذلك ليس بلي عن ذات الموجود ، بل عن نابع لازم لا يفارقه البتة (واعلم) أن المركب إذا حدته بذكر أحاد الذاتيات توجه السؤال عن حد الأحاد (فإذا قيل لك) ما حد الشجر ؟ فقلت : نبات قائم على ساق ، ف قيل لك : ما حد النبات ؟ فتقول : جسم تام ، فيقال : ما حد الجسم ؟ فتقول : جوهر مؤلف ، أو الجواهر الطويل العرض المميق . فيقال وما حد الجواهر ؟ وهكذا . فإن كل مؤلف فيه مفردات ، فله حقيقة ، وحقيقته أيضا تألف من مفردات ، ولا تظن أن هذا يتأدى إلى غير نهاية ؛ بل ينتهي إلى مفردات يعرفها العقل ، والحس معرفة أولية لا تحتاج إلى طلب بصيغة الحد ، كما أن العلوم التصديقية تطلب بالبرهان عليها ، وكل برهان ينتظم من مقدمتين ، ولا بد لكل مقدمة أيضا من برهان تألف من مقدمتين وهكذا ، فيتأدى إلى أن ينتهي إلى أوليات ، فكما أن في العلوم أوليات ، فكذلك في المعارف ، فطالب حدود الأوليات إنما يطلب شرح اللفظ لا الحقيقة ، فإن الحقيقة تكون نابعة في عقله بالطرقة الأولى ، كثبوت حقيقة الوجود في العقل ، فإن طلب الحقيقة فهو معاند ، كن يطلب البرهان على أن الاثنين أكثر من الواحد . فهذا بيان ما أردنا ذكره من القوانين .

الفن الثامن من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين بمحدود مفصلة

وقد أكثرنا أمثلتها في كتاب معيار العلم ومحك النظر ، ونحن الآن مقتصرين على حد الحد وحد العلم وحد الواجب ؛ لأن هذا النمط من الكلام دخیل في علم الأصول ، فلا يليق فيه الاستقصاء (الامتحان الأول) اختلف الناس في حد الحد ؛ فمن قال بقول : حد الشيء هو حقيقته وذاته . ومن قال بقول : حد الشيء هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يمنع ويجمع ، ومن قال ثالث يقول : هذه المسئلة خلافية ؛ فينصر أحد الحدين على الآخر . فانظر كيف تحبط عقل هذا الثالث فلم يعلم أن الاختلاف إما يصور بعد التوارد على شيء واحد ؟ وهذا قد تباعدوا وتافروا أو ما تواردا على شيء واحد ، وإنا منشأ هذا اللفظ الدخول عن معرفة الاسم المشترك على ما سلكه ؛ فإن من يجد العين بأنه العضو المدرك للألوان بالرؤية لم يخالف من حده بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود ، بل حده هذا أمرا مباينا لحقيقة الأمر الآخر ، وإنما اشتركا في اسم العين ، فافهم هذا ، فانه قانون كثير النفع (فإن قلت) فما الصحيح عندك في حد الحد ؟ فأعلم أن كل من طلب للمعنى من الألفاظ ، ضاع وهلك ، وكان كن استعبر المغرب وهو يطليه . ومن قرر للمعنى أولا في عقله ، ثم أتبع للمعنى الألفاظ ، فقد أهدى ؛ فلنقرر للمعنى فنقول : الشيء له في الوجود أربع مراتب : (الأولى) حقيقته في نفسه (الثانية) ثبوت مثال حقيقته في الذهن ، وهو الذي يميز عنه بالعلم (الثالثة) تأليف صوت مجرور تدل عليه ، وهو العبارة الدالة على انثال الذي في النفس (الرابعة) تأليف زقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ ، وهو الكتابة كالكتابة تبع اللفظ ؛ إذ تدل عليه ، واللفظ تبع العلم ؛ إذ يدل عليه ، والعلم تبع للمعالم ؛ إذ يطابقه ويوافق.

وهذه الأربعة متطابقة متوازنة ، إلا أن الأولين وجودان حقيقيان لا يتخلطان بالأعصار واللام ، والآخريين وهو اللفظ ، والكتابة - يختلفان بالأعصار واللام ، لأنهما موضوعان بالاختيار ، ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها ، فهي متفقة في أنها قصد بها مطابقة الحقيقة . ومعلوم أن الحد مأخوذ من المنع ، وإنما استعمل لهذه المعاني لمشاركتها في معنى المنع ، فانظر المنع أين تحده في هذه الأربعة ؟ فإذا ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به ، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره ، فإذا أخذت بالحقيقة جامعة مانعة . وإن نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضا كذلك ، لأنه مطابق للحقيقة المانعة ، والمطابقة توجب المشاركة في المنع . وإن نظرت إلى العبارة عن العلم وجدتها أيضا حاضرة ، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة ، والمطابق للمطابق مطابق . وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة ، فهي أيضا مطابقة . فقد وجدت المنع في الشكل ، إلا أن العادة لم تجر بإطلاق الحد على الكتابة التي هي الرابعة ، ولا على العلم الذي هو الثاني ، بل هو مشترك بين الحقيقة وبين اللفظ . وكل لفظ مشترك بين حقيقتين ، فلا بد أن يكون له حدان مختلفان كلفظ العين ، فإذا أخذ عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه أطلقوه على اللفظ الشيء وذاته ، وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع ، إلا أن الذين أطلقوه على اللفظ أيضا اصطلاحهم مختلف ، كإدراكنا في الحد اللفظي والرمزي والحقيقي ، فحد الحد عند من يقتنع بحكر باللفظ ، كقولك الموجود هو الشيء ، والعلم هو المعرفة ، والحركة هي التقلع - هو تبديل اللفظ بما هو أوضع عند السائل على شرط أن يجمع وينمع . وأما حد الحد عند من يقتنع بالرمزيات ، فانه اللفظ الشارح للشيء بتدديد صفاته الذاتية ، أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تميزاً يطرده وينمكس . وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي ، فهو أنه القول الدال على تمامية الشيء ، ولا يحتاج في هذا إلى ذكر الطرد والمكس ، لأن ذلك تبع للماهية بالضرورة ، ولا يحتاج إلى العرض للوازم والمعارض ، فإنها لا تدل على الماهية بل لا بد على بل للماهية الذاتيات . فقد عرفت أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة ، وشرح اللفظ ، والجمع بالمعارض ، والدلالة على الماهية . فلهذه أربعة أمور مختلفة ، كإدراك لفظ العين على أمور مختلفة ، فتعلم صناعة الحد ، فإذا ذكر لك اسم وطلب منك حده ، فانظر فإن كان مشتركا فاطلب عده المعاني التي فيها الاشتراك ، فإن كانت ثلاثة ، فاطلب لها ثلاثة حدود ، فإن الخفايا إذا اختلفت فلا بد من اختلاف الحدود (فإذا قيل لك ما الإنسان ؟ فلا تطمع في حد واحد ، فإن الإنسان مشترك بين أمور ، إذ يطلق على إنسان العين ، وله حد ، وعلى الإنسان المعروف وله حد آخر ، وعلى الإنسان المصنوع على الخاطئ المنقوش وله حد آخر ، وعلى الإنسان الميت وله حد آخر ، فإن اليد المقطوعة والذكر المقطوع يسمى ذكرًا - وتسمى يدا ، ولكن بغير الوجه الذي كانت تسمى به حين كانت غير مقطوعة ، فإنها كانت تسمى به من حيث أنها آلة البطش وآلة الوقاع ، وبعد القطع تسمى به من حيث أن شكلها شكل آلة البطش ، حتى لو بطل بالتقطيعات الكثيرة شكلها سلب هذا الاسم عنها ، ولو صنع شكلها من خشب أو حجر أعطى الاسم . وكذلك إذا قيل : ما جد العقل ؟ فلا تطمع في أن تحده بمحد واحد ، فانه هوس ، لأن اسم العقل مشترك يطلق على عدة معان : إذ يطلق على بعض العلوم الضرورية ، ويطلق على التريزة التي يجيب بها الإنسان لمذكر العلوم النظرية ، ويطلق على العلوم المستفادة من التجربة حتى أن من لم تمتك التجارب بهذا الاعتبار لا يسمى فاعلا ، ويطلق على من له وقار وهمة وسكينة في جلوسه وكلامه ، وهو عبارة عن الهدوء ، فيقال : فلان فاعل - أي فيه هدوء - وقد يطلق على من جمع العمل إلى العلم ، حتى أن المفسد - وإن كان في غايه من الكياسة - يمنع عن تهيمته فاعلا ، فلا يقال للصجاج فاعل ، بل داه . ولا يقال للكافر فاعل ، وإن كان محيطا بجملة العلوم الطبية والهندسية ، بل إما فاعل ، وإما

داه ، وأما كيس - فإذا اختلفت الاصطلاحات فيجب بالضرورة أن تخطف الحدود ، فيقال في حد العقل باعتبار أحد مسمياته : أنه بعض العلوم الضرورية ، كجواز الجائزات ، واستحالة المستحيلات - كما قاله القاضي أبو بكر الباقلاني رحمه الله . وباعتبار الثاني : أنه غريزة يتبناها النظر في العقولات . وهكذا بقية الاعتبارات (فان قلت) : فترى الناس يختلفون في الحدود ، وهذا الكلام يكاد يحيل الاختلاف في الحد ، أترى أن المتنازعين فيه ليسوا بعقلاء (فاعلم) أن الاختلاف في الحد يصور في موضعين : أحدهما ، أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى ، أو سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو قول امام من الأئمة يقصد الاطلاع على مراده به ، فيكون ذلك اللفظ مشتركا ، فيقع النزاع في مراده به ، فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل والنايبي بعد التوارد ، فالخلاف ثابت بعد التوارد ، والا فلا نزاع بين من يقول السماء قديمة ، وبين من يقول الانسان مجبور على الحركات ؛ إذ لا توارد ، فلو كان لفظ الحد في كتاب الله تعالى ، أو في كتاب امام لجاز أن يتنازع في مراده ، ويكون إيضاح ذلك من صناعة التفسير لامن صناعة النظر العقلي . الثاني : أن يقع الاختلاف في مسألة أخرى على وجه محقق ، ويكون المطلوب حده أمراً ثانيا لا يصحده حده على المذهبين ، فيختلف ، كما يقول للمبطل : حد العلم اعتقاد الشيء على ماهو به . ونحن نخالف في ذكر الشيء ؛ فان المعلوم عندنا ليس بشيء وهو معلوم ، فالخلاف في مسألة أخرى يصدى إلى هذا الحد ، وكذلك يقول القائل : حد العقل : بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا . وبخلاف من يقول في حده إنه غريزة يميز بها الانسان عن الذئاب وسائر الحيوانات - من حيث إن القائل الأول ينكر تميز المميز بغريزة عن القلب ، وتميز الانسان بغريزة عن الذئاب بها يتبناها للنظر في العقليات ، لكن الله تعالى أجرى العادة لخلق العلم في القلب دون القلب . وفي الانسان دون الذئاب ، وخلق البصر في العين دون القلب ، لتمييزه بغريزة استمد بسببها لقبوله ، فيكون منشأ الاختلاف في الحد الاختلاف في آيات هذه الغريزة ، أو تبناها ، فهذه أمور وإن أوردناها في معرض الامتناع : فقد أدرجنا فيها ما يجرى على التحقيق يجرى القوانين (امتصان ثان) اختلف في حد العلم فقيل : إنه المعرفة ، وهو حد لفظي ، وهو أضعف أنواع الحدود ، فإنه تكرير لفظ بذكر ما يرادفه ، كما يقال : حد الأسد الليث ، وحد العقار : الخمر ، وحد الموجود : الشيء ، وحد الحركة : النقطة ، ولا يخرج من كونه لفظيا بأن يقال : معرفة المعلوم على ماهو به ، لأنه في حكم تطويل وتكرير ؛ إذ المعرفة لا تطلق إلا على ماهو كذلك ، فهو كقول القائل : حد الموجود الشيء الذي له ثبوت ووجود ، فإن هذا تطويل لا يخرج من كونه لفظيا ، ولست أمنع من تسمية هذا حداً ؛ فان لفظ الحد مباح في اللغة بل استعماله لما يريد مما فيه نوع من المنع . هذا اذا كان الحد عنده عبارة عن لفظ مانع ، وإن كان عنده عبارة عن قول شارح لمسامية الشيء مصور كنه حقيقته في ذهن السائل : فقد ظم بإطلاق هذا الاسم على قوله : العلم هو المعرفة ، وقيل أيضا : إنه الذي يعلم به ، وإنه الذي تكون الذات به مالة ، وهذا أبعد من الأول ؛ فإنه مساو له في الخلو عن الشرح والدلالة على الماهية ، ولكن قد يتوهم في الأول شرح اللفظ بأن يكون أحد اللفظين عند السائل أشهر من الآخر ، فيشرح الأخرى بالأشهر . أما العالم ويعلم فهما مشتقان من نفس العلم ، ومن أشكل عليه المصدر كيف يوضح له بالمشقة منه ، والمشتق أخفى من المشتق منه ؟ وهو كقول القائل في حد الفضة : إنها التي تصاغ منها الإواني الفضية : وقد قيل في حد العلم : إنه الوصف الذي يأتي بالتصريف به اتقان الفعل وإحكامه ، وهذا ذكر لازم من لوازم العلم ، فيكون رسميا ، وهو أبعد مما قبله من حيث إنه أخفى من العلم ؛ فإنه لا يتناول إلا بعض العلوم ، ويخرج منه العلم بالله وصفاته ؛ إذ ليس يأتي به اتقان فعل وإحكامه ، ولكنه أقرب مما قبله بوجه ؛ فإنه ذكر لازم قريب من الذات لينفد

شرحا وبينا ، بخلاف قوله : ما يعلم به وما تكون الذات به حالة (فان قلت) فما حد العلم عندك ؟ فاعلم انما اسم مشترك قد يطلق على الابصار والاحساس وله حد بحسبه ، ويطلق على التخيل ، وله حد بحسبه ، ويطلق على الظنى وله حد آخر ، ويطلق على علم الله تعالى على وجه آخر اعلى واشرف ، ولست أعنى به شرفا بمجرد العموم فقط ، بل بالذات والحقيقة ، لانه معنى واحد محيط بجميع التفاصيل ، ولا تفاصيل ولا تعدد في ذاته . وقد يطلق على ادراك العقل وهو المقصود بالبيان ، وربما يحسر تحديده على الوجه الحقيقي عبارة محمرة جامعة للجنس والفصل الذاتي ، فاما بينا أن ذلك عسير في أكثر الأشياء بل أكثر المذكرات الحسية يحسر تحديدها ، فلو اردنا أن نحدد راحة المسك ، أو طعم العسل لم نقدر عليه ، وإذا عجزنا عن حد المذكرات فنصن عن تحديد الادراكات أعجز ، ولكننا نقدر على شرح معنى العلم بتقسيم ومثال . أما التقسيم فهو أن نميز عما يليق به ، ولا يخلو وجه تميزه عن الارادة والقدره وسائر صفات النفس ، وانما يليق بالاعتقادات ، ولا يخلو أيضا وجه تميزه عن الشك والظن ؛ لأن الجزم متفت عنهما ، والعلم عبارة عن أمر جزم لا تردد فيه ولا تجوز ، ولا يخلو أيضا وجه تميزه عن الجهل ، فانه متعلق بالجهول على خلاف ماهو به ، والعلم مطابق للمعلوم ، وربما يبقى مطلبنا باعتقاد المقلد الشيء على ماهو به عن تلفظ ، لاعتن بصيرة ، وعن جزم ، لا عن تردد ، ولا يخلو خفى على المتأمل حتى قالوا في حد العلم : إنه اعتقاد الشيء على ماهو به ، وهو خطأ من وجهين : أحدهما تخصيص الشيء مع أن العلم يتعلق بالمعلوم الذي ليس شيئا عندنا ، والثاني أن هذا الاعتقاد حاصل للقلد ، وليس بعالم قطعا ، فانه كما يتصور أن يعتقد الشيء جزما على خلاف ماهو به لاعتن بصيرة ، كاعتقاد اليهودي والمشرک ، فانه تصميم جزم لا تردد فيه يتصور أن يعتقد الشيء بمجرد التلقين والتلفظ على ماهو به مع الجزم الذي لا يخطر بباله جواز غيره ، فوجه تميز العلم عن الاعتقاد هو أن الاعتقاد معناه السبق الى أحد معتقدي الشاك مع الوقوف عليه من غير اخطار تقيضه بالبال ، ومن غير تمكين تقيضه من الحلول في النفس ، فان الشاك يقول : العالم حادث أم ليس بحادث ؟ وللمعتد يقول ، حادث ، ويستمر عليه ولا يتسع صبره لتجوز القدم ، والجاهل يقول : قديم ويستمر عليه . والاعتقاد - وإن وافق المعتقد - فهو جنس من الجهل في نفسه وإن خالفه بالإضافة ، فان معتقد كون زيد في الدار لو قدر استمراره عليه حتى خرج زيد من الدار بقى اعتقاده كما كان لم يتغير في نفسه ، وانما تغيرت اضافته : فانه طابق للمعتقد في حالة ، وخالفه في حالة . وأما العلم فيستحيل تقدير بقاءه مع تغير المعلوم ، فانه كشف وانسراح والاعتقاد عقدة على القلب ، والعلم عبارة عن انحلال العقد ، فهما مختلفان - ولذلك لو أصفى المعتقد الى المشكك لوجد لتبقيص معتقده محالا في نفسه ، والعالم لا يجد ذلك أصلا وإن أصفى الى الشبه للمشككة ، ولكن اذا جمع شبهة ، فما أن يعرف حلها - وإن لم تساعده العبارة في الحال - واما أن تساعده العبارة أيضا على حلها ، وعلى كل حال فلا يشك في بطلان الشبهة بخلاف المقلد . وجد هذا التقسيم والتمييز يكاد يكون العلم مرتعا في النفس بمناه وحقيقته من غير تكلف وتحديد . وأما المثال فهو أن ادراك البصيرة الباطنة تهمهم بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المبصر في القوة الباصرة من انسان العين ، كما يوم انطباع الصور في المرأة مثلا ، فكما أن البصر يأخذ صور البصرات أى ينطبع فيها مثاها المطابق لها واعتنيها ، فان عين النار لا تنطبع في العين ، بل مثال يطابق صورتها . وكذلك يرى مثال النار في المرأة لاعتن النار ، فكذلك العقل على مثال امرأة تنطبع فيها صور المعقولات على ما هي عليها ، وأعني بصور المعقولات : حقائقها وما هياتها . فاعلم عبارة عن أخذ العقل صور المعقولات وهياتها في نفسه ، وانطباعها فيه كما يظن - من حيث الوم - انطباع الصور في المرأة ، ففي المرأة ثلاثة أمور : العديد ، وصفاته ، والصورة المنظمة فيها ، فكذلك جوهر الآدمي كعديدة المرأة وعقله هيئة وغريزة في جوهره ونفسه بها يتبها للانطباع بالمعقولات ، كما أن المرأة - بصفتها واستعدادها -

تنبأ لها كآة الصور ، فخصول الصور في مرآة العقل التي هي مثال الأشياء هو العلم والفرزة التي بها يثبت لقبول هذه الصور هي العقل ، والنفس التي هي حقيقة الأدمى المخصوصة بهذه الفرزة المبدأ لقبول حقائق المقولات كالمراة . فالنفس الأول يقطع العلم عن مظان الاشتباه ، وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم ، حقائق المقولات اذا انطبع بها النفس العاقلة تسمى علما . وكما أن المياه والأرض والأشجار والأنهار يتصور أن ترى في المراة حتى كأنها موجودة في المراة وكان المراة حاية لجميعها ، فكذلك الحضرة الالهية بمجملتها يتصور أن تنطبع بها نفس الأدمى ، والحضرة الالهية عبارة عن جملة الموجودات ، فكلمها من الحضرة الالهية ، اذ ليس في الوجود الا الله تعالى وأفعاله ، فاذا انطبع بها صارت كأنها كل العالم ، لاحاطتها به تصورا وانطباعا ، وعند ذلك ربما ظن من لا يدري الحلول ، فيكون كمن ظن أن الصورة حالة في المراة وهو غلط ، لأنها ليست في المراة ، ولكن كأنها في المراة ، فهذا ما ترى الاقتصار عليه في شرح حقيقة العلم في هذه المقدمة التي هي علاوة على هذا العلم .

﴿ امتحان ثالث ﴾ اخلفوا في حد الواجب فقيل : الواجب ما يتعلق به الإيجاب ، وهو قاسد . كقولهم العلم ما يعلم به ، وقيل : ما يثاب على فعله يعاقب على تركه ، وقيل ما يجب بتركه العقاب ، وقيل : لا يجوز العزم على تركه ، وقيل : ما يصير المكلف بتركه عاصيا ، وقيل ما يلام تاركه شرعا . وأكثر هذه الحدود تعرض للوازم والتوابع . وسبيلك ان أردت الوقوف على حقيقته أن تتوصل اليه بالنفس ، كما أرشدناك اليه في حد العلم ، قاعلم أن الالفاظ في هذا الفن خمسة : الواجب ، والمحذور ، والمندوب ، والمكروه ، والمباح ، فنوع الالفاظ جانبا ، ورد النظر إلى المعنى أولا ، فانت تعلم أن الواجب اسم مشترك ، اذ يطلقه المتكلم في مقابلة الممتنع ويقول : وجود الله تعالى واجب ، وقال الله تعالى (وجبت جنوها) ويقال وجبت الشمس ، وله بكل معنى عبارة ، والمطلوب الآن مراد الفقهاء ، وهذه الالفاظ لاشك أنها لا تطلق على جوهر بل على عرض ، ولا على كل عرض ، بل من جعلها على الأفعال فقط ، ومن الأفعال على أفعال المكلفين ، لأعلى أفعال البهائم ، فاذا نظرتك الى أقسام الفعل لامن حيث كونه مقدورا وسادنا ومعلوما ومكتسبا ومغتزا ، وله بحسب كل نسبة تقسمات ، اذ عوارض الأفعال ولوازمها كثيرة فلا نظر فيها ، ولكن اطلاق هذا الاسم عليها من حيث نسبتها الى خطاب الشرع فقط ، فنقسم الأفعال بالإضافة الى خطاب الشرع ، فنعلم أن الأفعال تنقسم الى ما لا يتعلق به خطاب الشرع كفعل المجنون ، أو الى ما يتعلق به ، والذي يتعلق به ينقسم الى ما يتعلق به على وجه التغيير والتسوية بين الأقدام عليه ، وبين الاحتجام عنه ، ويسمى مباحا . والى ما ترجع فعله على تركه ، والى ما ترجع تركه على فعله . والذي ترجع فعله على تركه ينقسم الى ما أشعر بأنه لا عقاب على تركه ويسمى مندوبا ، والى ما أشعر بأنه يعاقب على تركه ويسمى واجبا . ثم ما يخص فريق اسم الواجب بما أشعر بالعقوبة عليه ظنا وما أشعر به قطعا : خصوه باسم القرض . ثم لما شاح في الالفاظ بهذا معرفة المعاني . وأما المرجح تركه ، فينقسم الى ما أشعر بأنه لا عقاب على فعله ويسمى مكروها . وقد يكون منه ما أشعر بعقاب على فعله في الدنيا ، كقوله صلى الله عليه وسلم « من نام بعد العصر خلس عقله فلا يؤمن الا نفسه » والى ما أشعر بعقاب في الآخرة على فعله وهو للمسمى محظورا وحرما ومعصية ﴿ فان قلت ﴾ فما معنى قولك أشعر ؟ فمعناه أنه عرف بدلالة من خطاب صريح أو قرينة أو معنى مستنبط أو فعل أو إشارة ، فالاشعار بم جميع الدارك ﴿ فان قلت ﴾ فما معنى قولك عليه عقاب ؟ قلنا : معناه أنه اخبر أنه سبب العقاب في الآخرة ﴿ فان قلت ﴾ فما المراد بكونه سببا ؟ قلنا : به ما يفهم من قولنا : ألاكل سبب الشيع ، وحز الرقية : سبب الموت ، والضرب : سبب الألم ، والدواء : سبب الشفاء ﴿ فان قلت ﴾ فلو كان سببا لكان لا يتصور أن لا يعاقب ، وكمن تارك واجب يعنى عنه ولا يعاقب ؟ ﴿ فانقول ﴾ ليس كذلك ، اذ لا يفهم من قولنا : الضرب سبب الألم ، والدواء سبب الشفاء أن ذلك واجب في كل شخص أو في معين مشار اليه ، بل يجوز أن يعرض في المحل أمر يدفع

السبب ، ولا يدل ذلك على بطلان السببية ، فرب دواء لا ينفع ، ورب ضرب لا يدرك المضروب ألمه ، لكونه مشغول النفس بشيء آخر . كمن يهرح في حال القتال وهو لا يحس في الحال به ، وكما أن العلة قد تستحكم فتدفع أثر الدواء ، فكذلك قد يكون في سريرة الشخص وباطنه أخلاق رضية وخصال محمودة عند الله تعالى مرضية توجب المنع عن جريمته ، ولا يوجب ذلك خروج الجريمة عن كونها سبب العقاب ﴿ قان قال قائل ﴾ هل يتصور أن يكون للشيء الواحد حدان ؟ ﴿ قلنا ﴾ أما الحد القلبي فيجوز أن يكون ألفاً ، إذ ذلك بكثرة الأسامي الموضوع للشيء الواحد . وأما الرسمي فيجوز أيضاً أن يكون لا واحد ، لأن الذاتيات محصورة ، قان لم يذكرها قد تنكث . وأما الحد الحقيقي فلا يتصور أن يكون الا واحداً ، لأن الذاتيات محصورة ، قان لم يذكرها لم يكن حداً حقيقياً ، وإن ذكر مع الذاتيات زيادة فالزيادة حشو ، فاذاً هذا الحد لا يحدد ، وإن جاز أن تختلف المبارات المتراصة ، كما يقال في حد الحادث : انه للموجود بعد العدم ، أو الكائن بعد أن لم يكن ، أو للوجود المسبوق بعدم ، أو للموجود عن عدم ، فهذه العبارات لا تؤدي إلا معنى واحداً ، قلنا في حكم المترادفة . ولتقتصر في الامتناعات على هذا القدر ، فالتلخيص حاصل به إن شاء الله تعالى .

الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان

الذي به التوصل إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالبحث والنظر

وهذه الدعامة تشتمل على ثلاثة فنون : سوابق ، ولو احق ، ومقاصد

(الفن الأول في السوابق) ويشتمل على تمهيد كلي ، وثلاثة فصول :

(التمهيد)

اعلم أن البرهان عبارة عن أقاويل مخصوصة ألقت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه وأى هو مطلوب التأمل بالنظر . وهذه الأقاويل إذا وضعت في البرهان لاقياس المطلوب منها سميت مقدمات . والمخل في البرهان تارة يدخل من جهة نفس المقدمات ، إذ قد تكون خالية عن شروطها ، وأخرى من كيفية الترتيب والنظم ، وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية . ومرة منهما جميعاً . ومثاله من المحسوسات البيت للبنى ، فإنه أمر مركب تارة يحتل بسبب في هيئة التأليف بأن تكون الحيطان معوجة ، والسقف منخفضاً إلى موضع قريب من الأرض فيكون فاسداً من حيث الصورة ، وإن كانت الأحجار والجذوع وسائر الآلات صحيحة . وتارة يكون البيت صحيح الصورة في تزيينها ، ووضع حيطانها وسقفها ، ولكن يكون المخل من رعاية في الجذوع وتشعب في اللبانات . هذا حكم البرهان والمخل ، وكل أمر مركب فإن المخل إما أن يكون في هيئة تركيبه ، وإما أن يكون في الأصل الذي يرد عليه التركيب : كالنوب في التقيص ، والخشب في الكرسي ، واللبن في الحائط ، والجذوع في السقف ، وكما أن من يريد بناء بيت بعيد عن المخل يفتقر إلى أن يجد الآلات المفردة أولاً ، كالجذوع ، واللبن ، والطين ، ثم إن أراد اللبن انظر إلى اعداد مفرداته وهو اللبن ، والتراب ، والماء ، والقالب الذي فيه يضرب ، فيبتدىء أولاً بالأجزاء المفردة فيركبها ، ثم يركب المركب ، وهكذا إلى آخر العمل . وكذلك طالب البرهان ينبغي أن ينظر في نظمه وصورته ، وفي المقدمات التي فيها النظم والترتيب ، وأقل ما ينظم منه برهان مقدمتان - أعني علمين - يطرُق إليهما التصديق والتكذيب . وأقل ما تحصل منه مقدمة مرتقتان توضع احدهما غيراً عنها ، والأخرى خيراً ووصفاً ، فقد انقسم البرهان إلى مقدمتين ، وانقسم كل

مقدمة إلى معرفتين تنسب احدهما إلى الأخرى، وكل مفرد فهمي ويدل عليه لاجمالة باللفظ، فيجب ضرورة أن ننظر في المعاني المفردة وأقسامها، ثم في الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، ثم إذا فهمنا اللفظ مفردا والمعنى مفردا ألقنا معنيين، وجعلناهما مقدمة، وننظر في حكم المقدمة وشروطها، ثم نجمع مقدمتين، ونصوغ منهما برهانا، وننظر في كيفية الصياغة الصحيحة. وكل من أراد أن يعرف البرهان يغير هذا الطريق فقد طمع في المحال وكان كمن طمع في أن يكون كاتباً يكتب المخطوط المنظومة وهو لا يحسن كتابة الكلمات، أو يكتب الكلمات وهو لا يحسن كتب الحروف المفردة. وهكذا القول في كل مركب، فإن أجزاء المركب تقدم على المركب بالضرورة، حتى لا يوصف القادر إلا بكبر بالقدرة على خلق الملم بالمركب دون الاتحاد، إذ لا يوصف بالقدرة على تعليم المخطوط المنظومة دون تعليم الكلمات، فلهذه الضرورة اشتملت دطمة البرهان على فنٍّ في السوابق، وفنٍّ في المقاصد، وفنٍّ في الواحي.

الفن الأول في السوابق وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول في دلالة الألفاظ على المعاني

ويتضح المقصود منه بتفسيرات: (التقسيم الأول) إن دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه: وهى المطابقة، والتضمن، والالتزام؛ فإن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف وحده بطريق التضمن؛ لأن البيت يتضمن السقف؛ لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان، وكما يدل لفظ القرس على الجسم، إذ لا قرس إلا وهو جسم. وأما طريق الالتزام فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط؛ فإنه غير موضوع للحائط، وضع لفظ الحائط للحائط حتى يكون مطابقا، ولا هو متضمن؛ إذ ليس الحائط جزءا من السقف كما كان السقف جزءا من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءا من نفس البيت لكنه كالرفيق للالتزام الخارج عن ذات السقف الذى لا ينفك السقف عنه، وإياك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن؛ لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في أحد؛ إذ السقف يلزم الحائط، والحائط الآس، والآس الأرض، وذلك لا ينحصر. (التقسيم الثانى) إن الألفاظ بالإضافة الى خصوص المعنى وشموله تنقسم الى لفظ يدل على عين واحدة، ونسميه معينا: كقولك زيد، وهذه الشجرة، وهذا القرس، وهذا السواد. وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد، ونسميه مطلقا. والأول حده اللفظ الذى لا يمكن أن يكون مفهومه الا ذلك الواحد بعينه، فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه. وأما المطلق فهو الذى لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه: كقولك السواد، والحركة والقرس، والانسان. وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب اذا أدخل عليه الالف واللام للعموم (فان قلت) وكيف يستقيم هذا وقولك الإله، والشمس، والأرض لا يدل إلا على شيء واحد مفرد مع دخول الألف واللام (قائل) أن هذا غلط فإن امتناع الشركة هنا ليس لنفس مفهوم اللفظ، بل الذى وضع اللفظ لوجوه في الإله عدد السكان يرى هذا اللفظ عاما في الألوهة كلها فان امتنع الشمول لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود إله ثان، فلم يكن امتناع الشركة لمفهوم اللفظ، والمانع في الشمس ان الشمس في الوجود واحدة، فلو فرضنا عوالم في كل واحد شمس وأرض كان قولنا: الشمس والأرض شاملا لكل فتأمل هذا فإنه مزية قدم في جملة من الأمور النظرية؛ فإن من لا يفرق بين قوله السواد، وبين قوله هذا السواد، وبين قوله الشمس، وبين قوله هذه الشمس - عظم سهو في النظريات من حيث لا يدري (التقسيم الثالث) ان الفاظ التعددة بالإضافة الى المسميات المتعددة على أربعة منازل، ولتختصر لما أربعة ألفاظ: وهى المترادفة، والمتباينة، والمتوائنة، والمشاركة. أما المترادفة

فنعنى بها الألفاظ المختلفة ، والصيغ المتواردة على معنى واحد ، كالخمر ، والمقار والليث ، والاسد ، والسهم والنشاب . وبالجملة كل اسمين لمسمى واحد يتناولهما من حيث يتناولهما الآخر من غير فرق . وأما التباينة فنعنى بها الأسماء المختلفة لبعثي المختلفة ، كالسواد ، والقدره ، والأسد ، والمفتاح ، والماء ، والارض ، وسائر الأسماء وهى الأكثر . وأما المتواطئة فهى التى تنطلق على أشياء متضاربة بالعدد ، ولكنها متفقة بالمعنى الذى وضع الاسم عليها كاسم الرجل ، فانه ينطلق على زيد وعمرو ويكر وخالد ، واسم الجسم ينطلق على السماء والارض والانسان لاشتراك هذه الأعيان فى معنى الجسمية التى وضع الاسم بازائها ، وكل اسم مطلق ليس بمعنى - كما سبق - فانه ينطلق على أحواد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ ، كاسم اللون للسواد والياض والحره ، فانها متفقة فى المعنى الذى بهسمى اللون لونا وليس بطريق الاشتراك البتة . وأما المشتركة فهى الأسماء التى تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك فى الحد والحقيقة البتة ، كاسم العين للعضو الباصر ، ولإيزان ، وللوضع الذى يتغير منه الماء - وهى العين الفوارة ، وللذهب ، وللشمس ، وكاسم المشتري لغالب عقد البيع ، وللوكوب المعروف . ولقد ثار من ارتباطه المشتركة بالمواطئة غلط كثير فى الظلمات حتى ظن جماعة من ضعفاء العقول أن السواد لا يشترك الياض فى اللونية الا من حيث الاسم . وإن ذلك كشراكة الذهب للحددة الباصرة فى اسم العين ، وكشراكة قابل عقد البيع للوكوب فى المشتري . وبالجملة الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة منهم : فلنرد له شرحا فنقول : الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كاذكرناه ، وقد يدل على المتضادين ، كالجلال ، للفقير والخطير والتاهل للمطشان والريان ، والجلون للسواد والياض ، والقره للطهر والخيض - (واعلم) أن المشترك قد يكون مشكلا قريبا للشيء من المتواطئة ، ويعبر على الذهن وإن كان فى غاية الصفاء الفرق . ولنسم ذلك متشابها ، وذلك مثل اسم النور الواقع على الضوء المنبع من الشمس والنار والواقع على العقل الذى بهتدى فى القوامض ، فلما شارك بين حقيقة ذات العقل والضوء الا كشراكة السماء للانسان فى كونها جسما ، إذ الجسمية فيها لا تختلف البتة مع أنه ذاتى لهما . ويقرب من لفظ النور لفظ الحى على النبات والحيوان ؛ فانه بالاشتراك الحى ، أو اذ به من النبات المعنى الذى به تأمؤه ، ومن الحيوان المعنى الذى به يحس ويحرك بالارادة ، وإطلاقة على البارى تعالى . إذا تأملت عرفت أنه لمعنى ثالث يخالف الأمرين جميعا ومن أمثال هذه . تنابع الأغاليط مقطعة أخرى قد تنبسط للزادفة بالتباينة وذلك إذا أطلقت أسماء مختلفة على شيء واحد باعتباريات مختلفة . ربما ظن أنها مترادفة : كالسيف والمهند والصبارم ؛ فان المهند يدل على السيف مع زيادة نسبة الى المهند ، فخالف إذا مفهومه مفهوم السيف . والصبارم يدل على السيف مع صفة الحد والقوة القطع - لا كالأسد والليث وهذا كما نأفى اصطلاحاتنا النظرية نحتاج الى تبديل الأسماء على شيء واحد عند تبديل اعتباراته ، كما أنا نسمى العلم التصديقي الذى هو نسبة بين مفردتين : دعوى ، إذا تحدى به المتحدث ولم يكن عليه برهان أن كان فى مقابلة خصم ، وإن لم يكن فى مقابلة خصم مميته قضية - كأنه قضى فيه على شيء بشئ ، فان خاص فى ترتيب قياس الدليل عليه مميته : مطلوب ، فان دل بقياسه على صحته مميته : نتيجة ، إن استعمله دليلا فى طلب أمر آخر ورتبه فى أجزاء القياس مميته : مقدمة . وهذا ونظائره مما يكثر من مثال الغلط فى المشترك . قول الشافى رحمه الله تعالى فى مسئلة السكره على القتل يلزمه القصاص لأنه غتار ، ويقول الحنفى : لا يلزمه القصاص لأنه مكره . وليس بمختار ، ويكاد الدهن لا ينبوع . التصديق بالأميرين ، وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال . وترى الفقهاء يهتدون فيه ، ولا يهتدون الى حله ، وإنما ذلك لأن لفظ المختار مشترك إذ قد يجعل لفظ المختار مرادفا للفظ القادر ، ومساوياه إذا قيل بالثبوت لا قدرة له على الحركة للوجود : كالحمول ، يقال هذا جرح محمول ، وهذا قادر غتار ، ويراد بالمختار القادر الذى يقدر على الفعل وتركه ، وهو صادق على السكره . وقد يعبر بالمختار عن محلى فى استعمال قدرته ودواعى ذاته بالتحريك ودواعيه من خارج

وهذا يكذب على المكروه وتقيضه ، وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه ، فإذا صدق عليه أنه مختار وأنه ليس بمختار ، ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار اللئى غير مفهوم المختار المثبت ، ولهذا نفاث في النظريات لا تخصي تأت فيها عقول الضمفاء . فليستدل بهذا القليل على الكثير .

الفصل الثاني من القرن الأول

النظر في المعاني المتقدمة ، ويظهر الفرض من ذلك بقسمات ثلاثة : (الأول) أن المعنى إذا وصف بالمعنى ونسب إليه وجد إما ذاتياً ، وإما عرضياً ، وإما لازماً . وقد فصلناه (والثاني) أنه إذا نسب إليه وجد إما أعم كالوجود بالإضافة إلى الجسمية ، وإما أخص كالجسمية بالإضافة إلى الوجود ، وإما مساوياً كالتمييز بالإضافة إلى الجوهر عند قوم وإلى الجسم عند قوم (الثالث) أن المعنى باعتبار أسبابها المدركة لها ثلاثة : محسوسة ، ومختلة ، ومعقولة . ولنصلح على تسمية سبب الإدراك قوة ، فنقول : في حديثك معنى به تميزت الحدقة عن الجبهة ، ومعقولة تبصر بها ، وإذا بطل ذلك المعنى بطل الابصار . والحالة التي تدركها عند الابصار شرطها وجود المبصر ، فلو انعدم البصر انعدم الابصار ، وبقي صورته في دماغك كأنك تنظر إليها ، وهذه الصورة لا تنقر إلى وجود المختل ، بل عدمه وغيبته لا تنفي الحالة للمسة تخيلاً ، وتنفي الحالة التي تسمى إحصاراً . ولما كنت نحس بالمختل في دماغك - لا في نفسك - فاعلم أن في الدماغ غرزة وصفة بها يتم التخييل ، وبها يبين البطن والتخذ كما يبين العين الجبهة والمقب في الابصار بمعنى اخص به لاصحالة ، والصبي في أول نشته تقوى فيه قوة الابصار لافوة التخييل . فلذلك إذا ولح شيء فغيته عنه وأشغله بخيره اشتغل به ولها عنه ، وربما يحدث في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للتخييل ولا يفسد الابصار ، فيرى الأشياء ولكنه كما تقيب عنه ينسأها ، وهذه القوة يشارك البهية فيها الانسان ، ولذلك مهما رأى القرس الشجر تذكر صورته التي كانت له في دماغه ، فعرف أنه موافق له ، وأنه مستلذذ به ، فبادر إليه . فلو كانت الصورة لا تثبت في خياله لكانت رؤيته لها ثانياً كرؤيته لها أولاً ، حتى لا يبادر إليه مالم يحربه بالذوق مرة أخرى . ثم فيك قوة ثالثة شريفة يبين الانسان بها البهية تسمى عقلاً ، محلها إما دماغك ، وإما قلبك . وعند من يرى النفس جوهر قائماً بذاته غير متحيز محلها النفس ، وقوة العقل تباين قوة التخييل مباينة أشد من مباينة التخييل للابصار ، إذ ليس بين قوة الابصار وقوة التخييل فرق ، إلا أن وجود المبصر شرط لبقاء الابصار ، وليس شرطاً لبقاء التخييل ، والافورة القرس تدخل في الابصار ، مع قدر مخصوص ، ولون مخصوص ، وبعد منك مخصوص ، ويبقى في التخييل ذلك البعد ، وذلك القدر واللون ، وذلك الوضع والشكل ، حتى كأنك تنظر إليه . ولعمري فيك قوة رابعة تسمى المتفكرة شأنها أن تقدر على تمصيل الصور التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها ، وليس لها إدراك شيء آخر ، ولكن إذا حضر في الخيال صورة انسان قدر على أن يحلها نصفين ، فيصور نصف انسان ، وربما ركب شخصاً نصفه من انسان ، ونصفه من فرس ، وربما تصور انساناً يطير إذ ثبت في الخيال صورة الانسان وحده وصورة الطير وحده ، وهذه القوة تجمع بينهما . كما تفرق بين نصف الانسان ، وليس في وصفها البتة اختراع صورة لامثال لها في الخيال ، بل كل تصوراتها بالتفريق والتأليف في الصور الحاصلة في الخيال . والمقصود أن مباينة ادراك العقل لادراك التخييل أشد من مباينة التخييل للابصار ، إذ ليس للتخييل أن يدرك المعاني المحرقة العارية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلة في ذاتها - أعني التي ليست ذاتية - كما سبق - فأنك لا تقدر على تخيل السواد إلا في مقدار مخصوص من الجسم ، ومعه شكل مخصوص ، ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد . ومعلوم أن الشكل

غير اللون، والقدر غير الشكل، فإن المثلث له شكل واحد صغير أو كبير، وإنما إدراك هذه المفردات المجردة بقوة أخرى اصطلاحنا على تسميتها عقلا، فيدرك السواد ويقضى بقضايها، ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة، وحيث يدرك الحيوانية قد لا يحضره الالتفات إلى العاقل وغير العاقل، وإن كان الحيوان لا يحل عن القسمين. وحيث يستمر في نظره قاضيا على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرها، وهذه من عجيب خواصها وبديح أفعالها، فإذا رأى فرسا واحداً أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير، والأشبه والسكريت، والبعيد منه في المكان والقرب، بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة متزهة عن كل قرينة ليست ذاتية لها، فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتيا، بل عارضا، وأولازما في الوجود، إذ مختلفات اللون والقدر تشترك في حقيقة الفرسية، وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأشياء مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال والوجوه والأحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضاي السككية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان. وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج، بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله. ويقول أرباب الأحوال إنها أمور ثابته: تارة يقولون إنها موجودة معلومة، وتارة يقولون لا موجودة ولا معلومة ولا مجهولة، وقد دارت فيه رغوسهم وحارث عقولهم. والعجب أنه أول منزل يتفصل فيه العقول عن المحسوس، إذ من ههنا يأخذ العقل الانساني في التصرف، وما كان قبله كأن يشارك التخييل البهيمي فيسه التخييل الانساني، ومن ثم في أول منزل من منازل العقل كيف يرجي فلاحه في تصرفاته ١٩

الفصل الثالث من السوابق في أحكام الماني المؤلفة

قد نظرنا في مجرد اللفظ، ثم في مجرد المعنى، فننظر الآن في تأليف المعنى على وجه ينطرق إليه التصديق والتكذيب، كقولنا مثلا العالم حادث، والبارئ تعالى قديم، فإن هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لثابتين مفردتين بنسبة إحداها إلى الأخرى، إما بالاثبات كقولك: العالم حادث، أو بالنسب كقولك: العالم ليس بقديم. وقد التأم هذا من جزأين يسمى النحويون أحدهما مبتداً والآخر خبراً. ويسمى المتكلمون أحدهما وصفاً والآخر موصوفاً، ويسمى المنطقيون أحدهما موضوعاً والآخر محمولا، ويسمى الفقهاء أحدهما حكما والآخر محكوماً عليه، ويسمى المجموع قضية، وأحكام القضايا كثيرة، ونحن نذكر منها ما تكثر الحاجة إليه، ونعرض لفعله عنه، وهو حكاي: الأول أن القضية تنقسم بالإضافة إلى المقضى عليه إلى التعيين، والإجمال، والعموم، والمخصوص فهي أربع: الأولى قضية في عين، كقولنا زيد كاتب، وهذا السواد عرض. الثانية قضية مطلقة خاصة، كقولنا بعض الناس عالم وبعض الاجسام ساكن. الثالثة قضية مطلقة عامة، كقولنا كل جسم متعيز، وكل سواد لون. الرابعة قضية مهمة، كقولنا الانسان في خسر. وعلة هذه التسمية أن المحكوم عليه إما أن يكون عيناً مشاراً إليه أو لا يكون عيناً، فإت لم يكن عيناً قايماً أن يحصر بسور بين مقداره بكتيته، فتكون مطلقة عامة، أو جزئيته فتكون خاصة، أو لا يحصر بسور، فتكون مهمة. والسور هو فوقك كل وبعض وما يقوم مقامهما. ومن طرق المناظرين في النظر استعمال المهمات بدل القضايا العامة، فإن المهمات قد يراد بها المخصوص والعموم، فيصدق طرقا التقيض، كقولك: الانسان في خسر تعني الكافر، الانسان ليس في خسر تعني الانبياء. ولا ينبغي أن يسمع بهذا في النظريات - مثاله: أن يقول الشفيعي مثلاً: معلوم أن الطعوم ربوي والفسر جل معلوم، فهو إذا ربوي (فإن قيل) لم قلت الطعوم ربوي. فتقول: دليله البر والشير والتر بمعنى، قائم معلومات وهي روية فينبئ أن يقال، فوقك الطعوم ربوي - أردت به كل المعلومات. أو بعضها، فإن أردت البعض

لم تنزم النتيجة ، إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض الذي ليس برى ، ويكون هذا خلافاً في نظم القياس كما يأتي وجهه . وإن أردت الكل فمن أين عرفت هذا ، وما عدته من البر والشعر ليس كل المطعومات ؟ في النظر الثاني في شروط النقيض ، وهو محتاج إليه إذ رب مطلوب لا يقوم الدليل عليه ، ولكن على بطلان نقيضه ، فيستبان من إبطاله صحة قضيضه . والقضيتان المتناقضتان يعنيهما كل قضيتين إذا صدقت أحدهما كذبت الأخرى بالضرورة . كقولنا العالم حادث ، العالم ليس بمحدث . وأما يلزم صدق أحدهما عند كذب الأخرى بستة شروط : (الأول) أن يكون المحكوم عليه في القضيتين واحداً بالذات لا بمجرد اللفظ ، فإن أحمد اللفظ دون المعنى لم يتناقضا ، كقولك : النور مدرك بالبر ، النور غير مدرك بالبر . إذا أردت بأحدهما الضوء ، وبالأخر العقل ، ولذلك لا يتناقض قول الفقهاء : المضطر يختار ، المضطر ليس بمختار ، وقولهم : المضطر آثم ، المضطر ليس بآثم ، إذ قد يمر بالمضطر عن المرتد ، والمحمول المطروح على غيره ، وقد يعبر عنه المدعو بالسيف إلى الفعل ، فالاسم متحد ، والمعنى مختلف (الثاني) أن يكون الحكم واحداً ، والاسم مختلف : كقولك : العالم قديم ، العالم ليس بقديم . أردت بأحد القديمين ما أرادته الله تعالى بقوله «كالمرجون القديم» ولذلك لم يتناقض قولهم المكره مختار ، المكره ليس بمختار ، لأن المختار عبارة عن معينين مختلفين (الثالث) أن تصدح الإضافة في الأمور الإضافية ، فأنك لو قلت : زيد أب ، زيد ليس بأب لم يتناقضا ، إذ يكون أب ليكر ، ولا يكون أباً لغيره . وكذلك تقول زيد أب ، زيد ابن . فلا تعدد بالإضافة إلى شخصين ، والعشرة نصف ، والعشرة ليست بنصف : أي بالإضافة إلى العشرين والثلاثين . وكما يقال للمرأة مولى عليها ، المرأة غير مولى عليها . وما صدق أن الإضافة إلى النكاح والبيع ، لا إلى شيء واحد وإلى العصبية والاجنبي لا إلى شخص واحد (الرابع) أن يتساوى في القوة والقمل . فأنك تقول للماء الكوز مرو - أي بالقوة - وليس الماء بمرو - أي بالقمل - والسيف في القمد قاطع ، وليس بقاطع . ومنه تارة لخلان في أن الباري في الازل خالق أوليس بخالق ؟ (الخامس) التساوي في الجزء والكل ، فأنك تقول : الزنجي أسود ، الزنجي ليس بأسود أي ليس بأسود الاستان - وعنه نشأ اللفظ حيث قيل : إن العالمية حال لزيد يجعله لأن زيد عبارة عن جملة ، ولم يعرف أنا إذا قلنا زيد في بغداد لم نعرف به أنه في جميع بغداد ، بل في جزء منها ، وهو مكان يساوي مساحته (السادس) التساوي في المكان والزمان فأنك تقول : العالم حادث ، العالم ليس بمحدث . أي هو حادث عند أول وجوده ، وليس بمحدث قبله ولا بعده بل قبله معدوم ، وبعده باق . والصبي ثبت له أستان . والصبي لا تثبت له أستان - ونعني بأحدهما : السنة الأولى وبالأخر التي بعدها . وبالجملة فالقضية المتناقضة هي التي تسلب ما أثبتته الأولى بعينه عما أثبتته بعينه ، وفي ذلك الوقت والمكان والحال وبذلك الإضافة بينهما وبالقوة أن كان ذلك بالقوة . وبالفعل أن كان ذلك بالفعل ، وكذلك في الجزء والكل . وتحصيل ذلك بأن لا تخاف القضية النافية المثبتة إلا في تبدل النفي بالاثبات فقط .

الفن الثاني في المقاصد - وفيه فصلان : فصل في صورة البرهان ، وفصل في مادته

الفصل الأول في صورة البرهان

والبرهان عبارة عن مقدمتين معلومتين تؤلف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص ، فيتولد بينهما نتيجة ، وليس يصح نمطه ، بل يرجع إلى ثلاثة أنواع مختلفة المأخذ والبقايا ترجع إليها

النمط الأول

ثلاثة أضرب - مثال الأول قولنا : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف حادث ، فلزم أن كل جسم حادث . ومن الفقه قولنا : كل نبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام - فلزم أن كل نبيذ حرام - فهاتان مقدمتان ، إذا سلمتا على هذا

الوجه لازم بالضرورة تحريم النبيذ، فإن كانت المقدمات قطعية بحيثها برهانا، وإن كانت مسلمة بحيثها قايما
 جدليا، وإن كانت مظنونة بحيثها قياسا فقها. وسيأتي الفرق بين اليقين والظن. إذا ذكرنا أصل القياس،
 فإن كل مقدمة أصل، فإذا ازدوج أصلا حصل النتيجة. وعادة الفقهاء في مثل هذا النظم أنهم يقولون:
 النبيذ مسكر، فكان حراما قياسا على الخمر، وهذا لا يتقطع المطالبة عنه ما لم يرد إلى النظم الذي ذكرناه،
 فإن رد إلى هذا النظم ولم يكن مسلما فلا تلزم النتيجة إلا بأقامة الدليل حتى يثبت كونه مسكرا إن توزع
 فيه بالحس والتجربة، وكون المسكر حراما بالخمر، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: «كل مسكر حرام» وقد ذكرنا
 في كتاب «أساس القياس» أن تسمية هذا قياسا تجوز، فإن حاصله راجع إلى ازدواج خصوص تحت عموم.
 وإذا فهمت صورة هذا النظم فاعلم أن في هذا البرهان مقدمتين: إحداهما قولنا: كل نبيذ مسكر، والأخرى
 قولنا: كل مسكر حرام، وكل مقدمة تشتمل على جزأين: مبتدأ، وخبر، للمبتدأ محكوم عليه، والخبر حكم،
 فيكون مجموع أجزاء البرهان أربعة أمور: إلا أن أمرا واحدا يشترك في المقدمتين، فيعود إلى ثلاثة أجزاء
 بالضرورة، لأنها لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد وطل الازدواج بينهما، فلا تتولد
 النتيجة، فإنك إذا قلت: النبيذ مسكر، ثم لم تعرض في المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر، لكن قلت:
 والمقصوب مضمون، أو العالم حادث، فلا ترتبط إحداهما بالأخرى، فبالضرورة ينبغي أن تكرر أحد الأجزاء
 الأربعة، فلزم طرح على تسمية للتكررة، وهو الذي يمكن أن يقرن بقولك: لأن - في جواب المطالبة -
 لم؟ فانه إذا قيل لك: لم قلت إن النبيذ حرام؟ قلت: لأنه مسكر، ولا تقول: لأنه نبيذ، ولا تقول: لأنه
 حرام - فما يقرن به لأن هو الالة. ولنس ما يجري مجرى النبيذ: محكوم عليه، وما يجري مجرى الحرام: حكما،
 فانا في النتيجة نقول: فالنبيذ حرام، ولنشقق للمقدمتين اسمين منهما، لامن الالة، لأن الالة متكررة فهما
 فلسفي المقدمة الشتملة على المحكوم المقدمة الأولى، وهى قولنا: كل نبيذ مسكر، والمشملة على الحكم
 المقدمة الثانية، وهى قولنا: كل مسكر حرام أخذا من النتيجة، كما تقول: فكل نبيذ حرام، فتذكر
 النبيذ أولا، ثم الحرام، وغرض هذه التسمية سهولة التصريف عند التفصيل والتحقق. ومهما كانت المقدمات
 معلومة كان البرهان قطعيا، وإن كانت مظنونة كان فقها. وإن كانت ممنوعة فلا بد من إثباتها. وأما بعد
 تسليمها فلا يمكن الشك في النتيجة أصلا بل كل ما قل صدق بالمقدمتين فهو مضطر إلى التصديق بالنتيجة
 مهما حضرها في الذهن وأحضر مجموعها بالبال. وحاصل وجه الدلالة في هذا النظم أن الحكم على الصفة حكم
 على الموصوف، لأننا إذا قلنا: النبيذ مسكر جعلنا المسكر وصفا، فإذا حكمتنا على كل مسكر بأنه حرام، فقد حكمتنا على
 الوصف، فبالضرورة يدخل للوصوف فيه، فانه إن بطل قولنا: النبيذ حرام - مع كونه مسكرا - بطل قولنا
 كل مسكر حرام إذا ظهر لنا مسكر ليس بحرام. وهذا الضرب له شرطان في كونه متبعا: شرط في المقدمة الأولى
 وهو أن تكون مثبتة فإن كانت نافية لم تنجح، لأنك إذا ثبت شيئا عن شيء، لم يكن الحكم على النفي حكما
 على النفي عنه، فإنك إذا قلت: لا دخل واحد مسكر، وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخمر إذا وقعت المبانيئة
 بين المسكر والخمر، فحكمت على المسكر بالنفي والاثبات لا يصدى إلى الخمر. الشرط الثاني في المقدمة الثانية وهو أن
 تكون عامة كلية، حتى يدخل المحكوم عليه بسبب عمومها فيها، فإنك إذا قلت: كل سفرجل معلوم وحض
 المعلوم روى لم يلزم منه كون السفرجل ريويا، إذ ليس من ضرورة الحكم على بعض المعلوم أن يتناول
 السفرجل. نعم إذا قلت: وكل معلوم روى لزم في السفرجل ويثبت ذلك بعموم الخير. فإن قلت: فبماذا يفارق
 هذا الضرب الضربين الآخرين بعده؟ فاعلم أن الالة إما أن توضع محكوما عليها في المقدمتين، أو محكوما بها في
 المقدمتين، أو توضع حكما في إحداهما، محكوما في الأخرى - وهذا الأخير - هو النظم الأول، والثاني والثالث

لا يعضدان غاية الانضاح إلا بالرد إليه ، فذلك قدمنا ذكره (النظم الثاني) أن تكون العلة حكما في المقدمات ،
مثاله قولنا : البارئ تعالى ليس بجسم ، لأن البارئ غير مؤلف ، وكل جسم مؤلف ، فالبارئ تعالى اذن ليس بجسم
فهنا ثلاثة معان : البارئ ، والمؤلف ، والجسم - والمكرر هو المؤلف فهو العلة : وراه خبرا في المقدمات وحكما ،
بخلاف المسكر في النظم الأول اذ كان خبرا في احدهما مبتدأ في الأخرى . ووجه لزوم النتيجة منه أن كل
شئين ثبت لأحدهما ما تنفي عن الآخر فهما متباينان ، فالتأليف ثابت للجسم ، منته عن البارئ تعالى ،
فلا يكون بين معنى الجسم وبين البارئ التقاء - أي لا يكون البارئ جسما ، ولا الجسم هو البارئ تعالى - ويمكن بيان
لزوم النتيجة بالرد الى النظم الأول بطريق العكس كما أوضحناه في كتاب « معيار العلم » ، وكتاب « مح
النظر » فلا نطوّل الآن به . وهذا النظم هو الذي يعبر عنه الفقهاء بالفرق ، اذ يقولون : الجسم مؤلف ، والبارئ
غير مؤلف . وخاصة هذا النظم أنه لا ينتج الاقضية نافية سالبة ، وأما النظم الأول ، فانه ينتج النفي والاثبات
جميعا . ومن شروط هذا النظم أن تختلف المقدمات في النفي والاثبات ، فان كانتا مثبتتين لم ينتجا لأن حاصل
هذا النظم يرجع الى الحكم بشئ واحد على شئين ، وليس من ضرورة كل شئين يحكم عليهما بشئ واحد أن
يخبر بأحدهما عن الآخر . فانما تصح على السواد والياض بالونية ، ولا يلزم أن يخبر عن السواد بأنه يياض ، ولا
عن الياض بأنه سواد . ونظمه أن يقال : كل سواد لون ، وكل يياض لون ، فلا يلزم كل سواد يياض ولا كل
ياض سواد . نعم كل شئين أخبر عن أحدهما بما يخبر عن الآخر بنفيه يجب أن يكون بينهما انفصال - وهو
النفي (النظم الثالث) أن تكون العلة مبتدأ في المقدمات ، وهذا يسمى الفقهاء نقضا ، وهذا اذا اجتمعت شروطه ،
أنتج نتيجة خاصة - لاعامة - مثاله قولنا : كل سواد عرض ، وكل سواد لون ، فيلزم منه أن بعض العرض لون
وكذلك لو قلت : كل بر مطعوم وكل بر ربوي ، فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي . ووجه دلالة : أن الربوي
والمطعوم شئان حكنا بهما على شئ واحد وهو البر فالتقيا عليه ، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكما .
خاصا وان لم يكن عاما ، فأمكن أن يقال : بعض المطعوم ربوي ، وبعض الربوي مطعوم .

الخط الثاني من البرهان

وهو خط التلازم ، يشتمل على مقدمتين ، والمقدمة الأولى ، تشتمل على قضيتين ، والمقدمة الثانية تشتمل
على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليما إما بالنفي أو بالاثبات - حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين ، أو نقيضها .
ولسنا هذا : خط التلازم . ومثاله قولنا : ان كان العالم حادثا ، فله عتد ، فهذه مقدمة ، ومعلوم أنه حادث ، وهي
المقدمة الثانية ، فيلزم منه أن له عتدا . والأولى اشتملت على قضيتين لو أسقط منهما حرف الشرط لانفصلتا :
احدهما قولنا : ان كان العالم حادثا . والثانية قولنا : فله عتد . ولسنا القضية الأولى : للمقدم ، ولسنا
القضية الثانية : لللازم والتابع . والقضية الثانية اشتملت على تسليم عين القضية التي سميناها مقدما
وهو قولنا : ومعلوم أن العالم حادث - فنلزم منه النتيجة ، وهو أن العالم عتدا ، وهو عين اللازم . ومثاله
في الفقه قولنا : ان كان الوتر يؤدي على الراحلة بكل حال ، فهو نسل ، ومعلوم أنه يؤدي على
الراحلة ، فثبت أنه نسل . وهذا الخط يطرق اليه أربع تسليات ، تنتج منها اثنتان ، ولاننتج اثنتان ، أما المنتج
فتسلم عين المقدم ينتج عين اللازم . مثاله قولنا : ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصل متطهر ، ومعلوم أن هذه
الصلاة صحيحة ، فيلزم أن يكون المصل متطهرا . ومثاله من الحسن أن كان هذا سوادا فهو لون - ومعلوم
أنه سواد فاذ هو لون . وأما المنتج الآخر فهو تسليم نقيض اللازم ، فانه ينتج نقيض المقدم ، مثاله قولنا
ان كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصل متطهر ، ومعلوم أن المصل غير متطهر - فينتج أن الصلاة غير صحيحة . وإن

كان بيع الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الالتزام، ومعلوم أنه لا يلزم بصريح الالتزام، فيلزم منه أنه ليس بصحيح ووجه دلالة هذا النمط على الجملة أن ما يفرض إلى الحال فهو محال، وهذا يفرض إلى الحال فهو إذا محال، كقولنا: لو كان الباري سبحانه وتعالى مستقراً على العرش لكان إما مساوياً للعرش، أو أكبر، أو أصغر. وكل ذلك محال، فما يفرض إليه محال، وهذا يفرض إلى الحال، فهو إذا محال. وأما الذي لا ينتج فهو تسليم عين الالتزام، فإنا لو قلنا: إن كانت الصلاة صحيحة، فالصلى متطهر، ومعلوم أن الصلى متطهر فلا يلزم منه لصحة الصلاة ولا فسادها، إذ قد تفسد الصلاة بعلّة أخرى. وكذلك تسليم قبض المتقدم لا ينتج عين الالتزام ولا قبضه، فإنا لو قلنا: ومعلوم أن الصلاة ليست صحيحة، فلا يلزم من هذا كون الصلى متطهراً ولا كونه غير متطهر. وتحقيق لزوم النتيجة من هذا النمط أنه مهما جعل شيء لازماً لشيء، فينبغي أن لا يكون للزوم أعم من الالتزام، بل إما أخص أو مساوياً. ومهما كان أخص فثبوت الأخص بالضرورة يوجب ثبوت الأعم إذ يلزم من ثبوت السواد ثبوت اللون. وهو الذي عينناه بتسليم عين الالتزام. وانقضاء الأعم يوجب انقضاء الأخص بالضرورة، إذ يلزم من انقضاء اللون انقضاء السواد، وهو الذي عينناه بتسليم قبض الالتزام. وأما ثبوت الأعم فلا يوجب ثبوت الأخص، فإن ثبوت اللون لا يوجب ثبوت السواد، فذلك قلنا: تسليم عين المتقدم (١) لا ينتج، وأما انقضاء الأخص فلا يوجب انقضاء الأعم ولا ثبوته، فإن انقضاء السواد لا يوجب انقضاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عينناه بقولنا: إن تسليم قبض المتقدم لا ينتج أصلاً. وإن جعل الأخص لازماً للأعم فهو خطأ كمن يقول: إن كان هذا لوناً فهو سواد. فإن كان الالتزام مساوياً للتقدم أخرج منه أربع تسليطات كقولنا: إن كان زنا المحصن موجوداً فالزنا واجب، لكنه موجود، فإذاً هو واجب، لكنه واجب، فإذاً هو موجود، لكن الزنا غير واجب، فإلزامنا غير موجود، لكن زنا المحصن غير موجود، فالزنا غير واجب. وكذلك كل معلول له علّة واحدة كقولنا: إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكنّها طالعة فالنهار موجود، لكن النهار موجود. فهى إذّا طالعة، لكنّها غير طالعة فالنهار غير موجود، لكن النهار غير موجود، فهى إذّا غير طالعة.

النمط الثالث نمط التعاند

وهو على ضدّ ما قبله. وللتكلمون يسمونه: السبر والتقسيم. والمنطقيون يسمونه: الشرطى المنفصل ويسمون ما قبله: الشرطى المتصل. وهو أيضاً يرجع إلى مقدمتين ونتيجة، ومثاله العالم إما قديم وإما حادث، وهذه مقدمة، وهى قضيتان: الثانية أن تسلم إحدى القضيتين أو قبيضها فيلزم منه: لا محالة - نتيجة وينتج فيه أربع تسليطات، فإنا نقول: لكنه حادث فليس بقديم، لكنه قديم فليس بحادث، لكنه ليس بحادث فهو قديم، لكنه ليس بقديم فهو حادث. وبالجملة كل قسمين متناقضين متقابلين إذا وجد فيما شرط التناقض - كما سبق - فينتج إثبات أحدهما نفي الآخر. ونهى أحدهما إثبات الآخر ولا يشترط أن تنحصر القضية في قسمين، بل شرطه أن تستوفي أقسامه. فإن كانت ثلاثة فإنا نقول: المدد إما مساو أو أقل أو أكثر، فهذه ثلاثة، لكنها حاصرة. فإثبات واحد ينتج نفي الآخرين، إبطال اثنين ينتج إثبات الثالث. وإثبات واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين في أحدهما لا بعينه. والذي لا ينتج فيه انقضاء واحد هو أن لا يكون محصوراً، كقولك: زيد إما بالعراق وإما بالحجاز. فهذا بما يوجب إثبات واحد نفي الآخر. أما إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر، إذ ربما يكون في صقع آخر. وقول من أثبت رؤية الله بجملة الوجود يكاد لا ينحصر كلامه إلا أن تكافئه وجودها، فإن قول مذهب الرؤية لا يخلو، إما أن يكون كونه جوهرًا فيبطل بالعرض، أو كونه عرضاً فيبطل بالجوهر. أو كونه سواداً أو لوناً، فيبطل بالحركة. فلا تبقى شركة لهذه المختلفات إلا في الوجود. وهذا غير حاصر، إذ يمكن أن يكون

(١) قوله فذلك قلنا تسليم عين المتقدم كذا الأصل وصوابه عين الالتزام اهـ مصححه

قد بقي أمر آخر مشترك سوى الوجود لم يثر عليه الباحث مثل كونه بجهة من الرائي مثلاً ، فإن أبطل هذا فاعله لمعنى آخر ، إلا أن يتكلف حصر المعاني وينفي جميعها سوى الوجود فمقد ذلك يتبع . فهذه أشكال الرايين ، فكل دليل لا يمكن رده الى واحد من هذه الأنواع الخمسة ، فهو غير متبع البتة ، ولهذا شرح أطول من هذا ذكرناه في كتاب « محك النظر » ، وكتاب « ميار العلم » .

الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان

وهي المقدمات الجارية من البرهان مجرى الثوب من القميص ، والخشب من السرير ، فإن ما ذكرناه مجرى مجرى الخياطة من القميص ، وشكل السرير من السرير . وكما لا يمكن أن يتخذ من كل جسم سيف وسرير إذ لا يتأني من الخشب قميص ، ولا من الثوب سيف ، ولا من السرير ، فكذلك لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة برهان منتج ، بل البرهان المنتج لا يتصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينياً ، أو ظنية إن كان المطلوب ظنياً . فلنذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته . ولنذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها يقتضى اليقين (أما اليقين) : فشرحه أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا ، وسكنت بها فلها ثلاثة أحوال : أحدها أن يتيقن ويقطع به وينضاف إليه قطع ثان ، وهو أن يقطع بأن قطعها به صحيح ، ويتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس ، فلا يجوز الغلط في يقينها الأول ، ولا في يقينها الثاني ، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول ، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ ، بل حيث لوحى لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة ، وادعى ما يناقضها ، فلا توقف في تكذيب الناقل . بل يقطع بأنه كاذب ، أو يقطع بأن القائل ليس نبي ، وإن ما ظن أنه معجزة فهي خرقه . وبالجملة فلا يؤثر هذا في تشكيكها ، بل تضعك من قائله وناقله ، وإن خطر يالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له تقيض اعتقادها . فليس اعتقادها يقيناً (مثاله) قولنا : الثلاثة أقل من السعة ، وشخص واحد لا يكون في مكانين ، والثمن الواحد لا يكون قدما حادثاً ، موجوداً معدوماً . ساكتاً متحركاً في حالة واحدة . الحالة الثانية : أن تصديقها تصديقاً جزئياً لا تتأني فيه ولا تشعر بتقيضها البتة ، ولو أشعرت بتقيضها . تشعر إذعاتها للإصغاء إليه ، ولكنها لو ثبتت وأصفت وحكى لها تقيض معتقدها عن هو أعلم الناس عندها كني أو صديق وأورث ذلك فيها توقفاً . ولدسم هذا المجلس اعتقاداً جزئياً ، وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقاداتهم وأديانهم ، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الألة ، فإنهم قبلوا المذهب والدليل جميعاً بحسن الظن في الصبا ، فوقع عليهم نفوهم ، فإن المستقل بالنظر الذي يستوى ميسله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز . الحالة الثالثة أن يكون لها سكون إلى الشيء والتصديق به ، وهي تشعر بتقيضه أولاً تشعر . لكن لو أشعرت به . لم يفرط طبعها عن قبوله ، وهذا يسمى ظناً ، وله درجات في الميل إلى الزيادة والتقصان لا تحصى . فمن سمع من عدل شيئاً سكنت إليه نفسه ، فإن انضاف إليه ثان زاد السكون ، وإن انضاف إليه ثالث زاد السكون والقوة ، فإن انضافت إليه تجربة لصديقهم على الخصوص زادت القوة ، فإن انضافت إليه قرينة ، كما إذا أخبروا عن أمر مخوف ، وقد اصفرت وجوههم ، واضطربت أحوالهم زاد الظن . وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً إلى أن يقلب الظن علماً عند الانتهاء إلى حد التواتر . والمحدثون يسمون أكثر هذه الأحوال علماً وبقيناً ، حتى يطلقوا القول بأن الأخبار التي تشتمل عليها المصاحح توجب العلم والعمل ، وكافة الخلق إلا أحماد المخففين يسمون الحالة الثانية يقيناً ، ولا يميزون بين الحالة الثانية والأولى . والحق أن اليقين هو الأول ، والثاني مظنة الغلط ، فإذا ألقت برهاناً من مقدمات يقينية على الذوق الأول ، وراعت صورة

تأليفه على الشروط الماضية ، فالنتيجة ضرورية يقينية ، يجوز الثقة بها . هذا بيان نفس اليقين . ﴿ أما مدارك اليقين ﴾ فجميع ما يتوهم كونه مدركا لليقين والاعتقاد الجزم يتحصر في سبعة أقسام : ﴿ الأول الأوليات ﴾ وأعني بها المقليات المحضة التي أفنى ذات العقل بمجرد البها من غير استعانة بحس أو تخيل ، وجبل على التصديق بها ، مثل علم الإنسان بوجود نفسه ، وبأن الواحد لا يكون قدماً حادثاً ، وأن للتقيضين إذا صدق أحدهما كذب الآخر ، وأن الاثنين أكثر من الواحد ، ونظائره . ﴿ وبالجملة ﴾ هذه القضايا تصادف مرتسمة في العقل منذ وجوده ، حتى يظن الماقل أنه لم يزل طالماً بها ، ولا يدري متى تجدده ، ولا يقف حصوله على أمر سوى وجود العقل ، إذ يرسم فيه الموجود مفرداً ، والقديم مفرداً ، والحادث مفرداً ، والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض ، مثل أن القديم حادث ، فيكذب العقل به ، وأن القديم ليس بحادث ، فيصدق العقل به ، فلا يحتاج إلا إلى ذهن ترسم فيه المفردات ، وإلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض ، فينتض العقل على البداهة إلى التصديق أو الكذب ﴿ الثاني المشاهدات الباطنة ﴾ وذلك كعلم الإنسان بوجوه نفسه وعطشه وخوفه وفرجه ، وجميع الأحوال الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس . فهذه ليست من الحواس الخمس ، ولا هي عقلية ، بل البهيمية تدرك هذه الأحوال من نفسها بغير عقل ، وكذا الصبي ، والأوليات لا تكون للبهائم ولا للصبيان ﴿ الثالث المحسوسات الظاهرة ﴾ كقولك : الثلج أبيض ، والقمر مستدير ، والشمس مستديرة . وهذا الفن واضح ، لكن الغلط يتطرق إلى الأبصار لموارض ، مثل بعد مفروط ، وقرب مفروط أو ضعف في العين وأسباب الغلط في الأبصار . التي هي على الاستقامة - ثمانية ، والذي بالانكسار كما في المرآة أو بالانطاف ، كما يرى ما وراء البلور والزجاج فيتضاعف فيه أسباب الغلط . واستقصاء ذلك في هذه العلاوة غير ممكن ، فإن أردت أن تفهم منه أئودجا ، فانظر إلى طرف الظل فزاه ساكناً ، والعقل يقضي بأنه متحرك ، وإلى الكواكب فزاهما ساكنة ، وهي متحركة ، وإلى الصبي في أول نشوئه ، والنبات في أول انشوءه وهو في النمو والنزاد في كل لحظة على التدرج ، فزاه واقفاً ، وأمثال ذلك مما يكثر ﴿ الرابع . التجريبات ﴾ وقد يبر عنها بطرادر العادات ، وذلك مثل حركك بأن النار محرقة ، والخبز مشبع ، والخمر هار ، و إلى أسفل ، والنار صاعدة إلى فوق والخمر مسكر ، والسقمونيا مسهل - فإذا للملومات التجريبية يقينية عند من جرّبها ، والناس يختلفون في هذه العلوم لاختلافهم في التجربة ، فعرفة الطيب بأن السقمونيا مسهل ، كعرفتك بأن الماء مرو ، وكذلك الحكم بأن المنطائيس حاذب للحدديد عند من عرفه ، وهذه غير المحسوسات ، لأن مدرك الحس هو أن هذا الخمر جهوى إلى الأرض ، وأما الحكم بأن كل حجر هار ففى قضية عامة ، لا قضية في عين ، وليس للحس إلا قضية في عين ، وكذلك إذا رأى ما لمار وقد شر به فسكر ، فحكم بأن جنس هذا المار مسكر ، فالحس لم يدرك إلا شر باوسكراً واحداً معيناً . فالحكم في الكل إذا هوللعقل ، ولكن بواسطة الحس : أو تكرار الاحساس مرة بعد أخرى ، إذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها ، فمن تألم له موضع فصب عليه ما لمار فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزيل . إذ يمتثل أن زواله بالاتفاق ، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص فزال ، فربما يخطر له أن إزالته بالاتفاق ، فإذا تكررت مرار كثيرة في أحوال مختلفة انترس في النفس يقين ، وعلم بأنه المؤثر بما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد ، والخبز مزيل لألم الجوع وإذا تأملت هذا . عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرار على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس ، لأنه لم يلتفت إليه ولم يشغله لفظ ، وكان العقل يقول : لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الاكثر ، ولو كان بالاتفاق . لاختلف ، وهذا الآن يحرك قطبياً عظيماً في معنى تلازم الأسباب والمسببات التي يبر عنها بطرادر العادات . وقد

نهنا على غورها في كتاب تهافت الفلاسفة والمقصود . تمييز التجريات عن الحسيات ، ومن لم يمن في تجربة
 الأمور تعوزه جملة من اليقنيات ؛ فيتعذر عليه ما يلزم منها من النتائج ، فيستفيد منها من أهل المعرفة بها ، وهذا
 كما أن الأعمى والأصم ، تعوزهما جملة من العلوم ، التي تستلجج من مقدمات محسوسة ، حتى يقدر الأعمى على أن
 يعرف بالبرهان أن الشمس أكبر من الأرض ؛ فإن ذلك يعرف بأدلة هندسية تنفي على مقدمات حسية . ولما
 كان السمع والبصر شبكة جملة من العلوم ، قرنها الله تعالى بالقواد في كتابه في مواضع (الخامس متواترات)
 كملئنا بوجود مكة ، ووجود الشافعي ، وبعد الصلوات الخمس ، بل كملئنا بأن من مذهب الشافعي أن المسلم
 لا يقتل بالذمي ؛ فإن هذا أمر وراء المحسوس ، إذ ليس للحس إلا أن يسمع صوت الخبز بوجود مكة ، وأما
 الحكم بمعدقه . فهو للعقل ، وألفه السمع ، ولا مجرد السمع ، بل يكرر البصاع ، ولا ينحصر العدد الموجب
 للعلم في عدد . ومن تكلف حصر ذلك فهو في شطط ، بل هو كتركب التجربة ، ولكل مرة في التجربة
 شهادة أخرى ، إلى أن يتقلب الظن علما ، ولا يشعر بوقته ، فكذلك التواتر ، فهذه مدارك العلوم اليقينية الحقيقية
 الصالحة لمقدمات البراهين ، وما بعدها ليس كذلك (السادس الوهميات) وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل
 موجود يلغى أن يكون مشاراً إلى جهته ، فإن وجوده لا متصلا بالعام ولا منفصلا عنه ولا داخلا ولا خارجا
 محال ، وأن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال ، وهذا عمل قوة في التجويف الأوسط
 من الدماغ ، وتسمى وهمية شأنها ملازمة المحسوسات ومتابعتها والتصرف فيها . فكل مالا يكون على وفق
 المحسوسات التي ألفتها ، فليس في طباعها إلا النبوة عنها وإنكارها ، ومن هذا القبيل قرة الطبع عن
 قول القائل : ليس وراء العالم خلا . ولا ملاء ، وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان والأولى
 منهما ربما وقع لك الأس بكنذيرها ، لكثرة ممارستك للدالة العقلية الموجبة لإثبات موجود ليس في جهة ،
 والثانية ربما تأنس بكنذيرها لقلة ممارستك لأدلتها ، وإذا تأملت عرفت أن ما أنكركه الوهم من نفي الخلاء ونزلاء
 غير ممكن ، بل أن الخلاء باطل بالبراهين القاطعة ، إذ لا معنى له . والملاء متناه بأدلة قاطعة إذ يستحيل وجود أجسام
 لا نهاية لها . وإذا ثبت هذان الأصلان علم أنه لا خلاء ولا ملاء وراء العالم ، وهذه القضايا مع أنها وهمية ، فهي
 في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص في مكانين ، بل يشهد به أول الفطرة ، كما يشهد
 بالأوليات العقلية ، وليس كل ما يشهد به الفطرة قطعاهو صادق ، بل الصادق ما يشهد به قوة العقل فقط ومداركه
 الخمسة المذكورة . وهذه الوهميات لا يظن كذبها للنفس إلا بدليل العقل ، ثم بعدمعرفة الدليل أيضا لا تنقطع منازعة
 الوهم ، بل تبقى على نزاعها فإن قلت فهذا أمين بينها وبين الصادقة ، والقطرة قاطعة بالكل ومتى يحصل الأمان منها ؟
 فاعلم أن هذه ورطة ناه فيها جماعة تنفسطوا وأنكروا كون النظر مفيدا لعلم اليقين ، فقال بعضهم : طلب اليقين
 غير ممكن ، وقالوا يتكافؤ الأدلة ، وادعوا اليقين يتكافؤ الأدلة ، وقال بعضهم : لا يتبين أيضا يتكافؤ الأدلة بما هو أيضا
 في محل التوقف ، وكشف القطع عن هذه الورطة يستدعي تطويلا ، فلا نشغل به ، وشيدك الآن طريقتين تستعين
 بهما في تكذيب الوهم : الأولى جملي ، وهو أنك لا تشك في وجود الوهم والقدرة والعلم والارادة وهذه الصفات
 ليست من النظريات ولوعرضت على الوهم نفس الوهم لا أنكروه ، فانه يطلب له ممكا ومقدرا أولونا . فإذا لم يجد له آباء ،
 ولو كلف الوهم أن يأمل ذات القدرة والعلم والارادة ، لصور لكل واحد قدرا ومكانا مفردا ، ولو فرضت له اجتاج هذه
 الصفات في جزء واحد أو جسم واحد فقدر بعضها متطبعا على البعض ، كأنه سترقيق مرسل على وجهه ولم يقدر على
 اتحاد البعض ببعض بأسره ، فانه ربما يشاهد الأجسام ويراه متميزة في الوضع فيفضي في كل شيئين بأن أحدهما
 متميز في الوضع عن الآخر . الطريق الثاني وهو ميار في آحاد المسائل ، وهو أن تعلم أن جميع قضايا الوهم ليست
 كاذبة ، فانها توافق العقل في استعانة وجود شخص في مكانين ، بل لا تتنازع في جميع العلوم الهندسية والحسية وما

يدرك بالحس وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات لأنها تمثل غير المحسوسات ، بالمحسوسات ؛ إذ لا تطلب إلا على نحو المحسوسات
 غلبة العقل مع الوهم في أن يبقى يكذبه مهما نظر في غير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية ليساعده الوهم عليها
 وينظمها نظم البرهان الذي ذكرناه ؛ فإن الوهم يساعد على أن اليقينيات إذا نظمت كذلك كانت النتيجة لازمة كما
 سبق في الأمثلة وكما في الهندسيات فتجد ذلك ميزاً لنا وحاكياً بينه وبينه ، فإذا رأى الوهم قد زاح عن قبول نتيجة
 دليل قد ساعد على مقدماته وساعد على صحة نظمها وعلى كونها نتيجة علم أن ذلك من قصوري طابعه عن إدراك
 مثل هذا الشيء الخارج عن المحسوسات ، فاكشف بهذا القدر فإن تمام الايضاح فيه تطويل (السامع للمشهورات)
 وهي آراء محدودة بوجوب التصديق بها إما شهادة الكل أو الأكثر أو شهادة مجاهير الأقل ، كقولك : الكذب
 قبيح وإبلاهم البريء قبيح وكفران النعم قبيح وشكر المنعم وإيقاظ الملوك حسن ، وهذه قد تكون صادقة وقد
 تكون كاذبة . فلا يجوز أن يحول عليها مقدمات البرهان ، فإن هذه القضايا ليست أولية ولا وهابية ، فإن الفطرة
 الأولى لا تقضى بها بل إنما يفرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة تعرض من أول الصبا ، وذلك بأن تكرر على
 الصبي وكيف اعتقدها ويحسن ذلك عنده وربما يحمل عليها حب التسامح وطيب المعاشرة ، وربما تنشأ من الختان
 ورقة الطبع ، فتراه أقروا يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون عن أكل لحومها وما جرى هذا الجرى فالنفوس
 المحبولة على الختان والرقعة أطوع لقبولها ، وربما يجبل على التصديق بها الاستقراء الكثير ، وربما كانت القضية صادقة
 ولكن بشرطاً دقيقاً لا يفتلن الذهن لذلك الشرط ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ في نفسه ، كمن يقول
 مثلاً التوازن لا يورث العلم ، لأن كل واحد من الآحاد لا يورث العلم فالجميع لا يورث ، لأنه لا يزيد على الآحاد
 وهذا غلط ؛ لأن قول الواحد لا يوجب العلم بشرط الأفراد وعند التواتر فأت هذا الشرط فيذهل عن هذا الشرط
 لدقته ويصدق به مطلقاً وكذلك يصدق بقوله : إن الله على كل شيء قدير مع أنه ليس قادراً على خلق ذاته
 وصفاته وهو شيء لكن هو قدير على كل شيء بشرط كونه ممكناً في نفسه فيذهل عن هذا الشرط ويصدق به
 مطلقاً لكثرة تكرره على اللسان ووقوع الذهول عن شرطه الدقيق . وللتصديق بالمشهورات أسباب كثيرة وهي
 من مشاورات الغلط العظيمة ، أكثر قياسات المتكلمين والفقهاء مبنية على مقدمات مشهورة يساهمونها بمجرد الشهرة ؛
 فلذلك ترى أقبستهم نتيج نتائج متناقضة فيصيحرون فيها (فإن قلت) فبم يدرك الفرق بين المشهور والصادق ؟
 فاعرض قول القائل : العدل جميل ، والكذب قبيح على العقل الأول الفطري الموجب للأوليات ، وقد رأتك
 لم تتأخر أحداً ، ولم تغالط أهل ملة ، ولم تأنس بمسجون ولم تتأدب باستصلاح ولم تهذب بعلم أستاذ ومرشد
 وكلف نفسك أن تشكك فيه ؛ فالك تقدر عليه وتراه متأبياً . وإما الذي يسر عليك هذه التقديرات أنك على
 حالة تضادها ، فإن تقدير الجوع في حال الشيخ عسير ، وكذا تقدير كل حالة أنت متفك عنها في الحال ولكن
 إذا تحذقت فيها أمكنتك التشكك ، ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك
 متأبياً ، بل لا يأتى الشك في أن العالم ينتهي إلى خلاه أو ملاءه وهو كاذب وهمي ، لكن فطرة الوهم تقتضيه
 والآخر يقتضيه فطرة العقل . وأما كون الكذب قبيحاً فلا يقتضيه فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألقاه
 الإنسان من العادات والأخلاق والاصطلاحات . وهذه أيضاً معارضة مظلمة يجب التصحرز عنها ، فهذا القدر
 كاف في المقدمات التي منها ينظم البرهان ، فالمستفاد من المبادئ الخمسة بعد الاحتراز عن مواقع الغلط فيها
 يصلح لصناعة البرهان ، والمستفاد من غلط الوهم لا يصلح البتة ، والمشهورات تصلح للقضايا الظنية والأقيسة
 الجدلية ، ولا تصلح لإفادة اليقين البتة .

الفن الثالث من دعامة البرهان في اللواحق وفيه فصول:

الفصل الأول.

في بيان أن ما تنطبق به الألسنة في معرض الدليل والتلليل في جميع أقسام العلوم: يرجع إلى الضروب التي ذكرناها، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً، وحيث يذكر لاعتلى ذلك النظم فسيه إما قصور علم الناظر أو إهماله إحدى المقدمتين للوضوح، أو لكون التلليس في ضمنه حتى لا يتنبه له أو لتكوين الضروب. وجمع جملة منها في سياق كلام واحد - مثال ترك إحدى المقدمتين لوضوحها وذلك غالب في الفقهيات والمباحرات احترازاً عن التلطويل، كقول القائل: هذا يجب عليه الرجم لأنه زنى، وهو محصن، وتام القياس أن تقول كل من زنى وهو محصن فعليه الرجم وهذا زنى وهو محصن. ولكن ترك المقدمة الأولى لاشتهارها. وكذلك يقال: العالم محدث فيقال لم؟ فيقول: لأنه جائز. ويقتصر عليه. وتامه أن يقول: كل جائز فله فاعل والعالم جائز، فإذا له فاعل، ويقول في نكاح الشفار: هو فاسد لأنه منهى عنه. وتامه أن يقول: كل منهى عنه فهو فاسد، والشفار منهى عنه، فهو إذاً فاسد، ولكن ترك الأولى لأنها موضع النزاع ولو صرح بها لتنبه الخصم لها فربما تركها للتليس مرة، كما تركها للوضوح أخرى. وأكثر أدلة القرآن كذلك تكون مثل قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا» فينبغي أن يضم إليها، ومعلوم أنهما لم يفسدا. وقوله تعالى «إذا لا يفتوا إلى ذي العرش سبيلاً» وتامه أنه معلوم أنهم لم يفتوا إلى ذي العرش سبيلاً، ومثال ما يترك للتليس أن يقال: فلان خائن في حقه فتقول: لم؟ فيقال: لأنه كان يتاجى عدوك. وتامه أن يقال: كل من يتاجى العدو فهو عدو، وهذا يتاجى العدو، فهو إذاً عدو، ولكن لو صرح به لتنبه الذهن بأن من يتاجى العدو فقد نبهه وقد يندفعه فلا يجب أن يكون عدواً. وربما يترك المقدمة الثانية وهي مقدمة المحكوم عليه (مثاله) أن يقال: لا تخاطب فلاناً فيقول لم؟ فيقال: لأن الحساد لا يخاطبون. وتامه أن يضم إليه أن هذا حاسد والحاسد لا يخاطب، فهذا إذاً لا يخاطب. وسيل من يريد التليس إهمال المقدمة التي للتليس تحتها استغفالا للخصم واستحجاله، وهذا غلط في النظم الأول ويطلق ذلك إلى النظم الثاني والثالث (مثاله) قولك كل شجاع ظالم فيقال: لم؟ فيقال: لأن الحجاج كان شجاعاً وظالماً، وتامه أن يقول: الحجاج شجاع، والحجاج ظالم فكل شجاع ظالم. وهذا غير منتج لأنه طلب نتيجة عامة من النظم الثالث. وقد بينا أنه لا ينتج إلا نتيجة خاصة، وإنما كان من النظم الثالث، لأن الحجاج هو الملة، لأنه المتكرر في المقدمتين لأنه محكوم عليه في المقدمتين فيلزم منه أن بعض الشجعان ظالم ومن هنا غلط من حكم على كل المتصوفة أو كل المتفقهة بالفساد إذا رأى ذلك من بعضهم. ونظم قياسه إن فلاناً متفقه، وفلان فاسق فكل متفقه فاسق وذلك لا يلزم، بل يلزم أو بعض المتفقهة فاسق وكثيراً ما يقع مثل هذا الغلط في الفقه أن يرى الفقيه حكماً في موضع معين فيقضي بذلك الحكم على العموم. فيقول مثلاً: البرّ مطعوم والبرّ روى فالمطعوم روى. وبالجملة مهما كانت الملة أخص من الحكم والمحكوم عليه في النتيجة لم يلزم منه إلا نتيجة جزئية وهو معنى النظم الثالث، ومهما كانت الملة أعم من المحكوم عليه وأخص من الحكم أو مساوية له كان من النظم الأول وأمكن استنتاج القضايا الأربعة منه أعني الموجبة العامة والخاصة والتأنيّة العامة والخاصة، ومهما كانت الملة أعم من الحكم والمحكوم عليه جميعاً كان من النظم الثاني، ولم ينتج منه إلا التني، فأما الإيجاب فلا. ومثال المختلطات المركبة من كل نخط كقولك: الباري تعالى إن كان على العرش إما مساو أو أكبر أو أصغر، وكل مساو وأصغر وأكبر مقدر، وكل مقدر، فأما أن يكون جميعاً أو لا يكون جميعاً. وباطل أن لا يكون جميعاً فثبت

أنه جسم ، فيلزم أن يكون البارئ تعالى جسماً ، ومحال أن يكون جسماً ، فحال أن يكون على العرش . وهذا السياق اشتمل على النظم الأول والثاني والثالث مختلطاً كذلك ، فمن لا يقدر على تحليله وتقصيره ربما انطوى التلبس في تفاصيله وتضاعيفه ، فلا يتنبه لموضعه . ومن عرف المفردات أمكنه رد المختلطات إليها ، فإذا لاجئصور النطق باستدلال إلا ويرجع الى ما ذكرناه .

الفصل الثاني : في بيان رجوع الاستقراء ، والتشثيل الى ما ذكرناه

أما الاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات كقولنا في الوتر : ليس بفرض ، لأنه يؤدي على الراحة ، والفرض لا يؤدي على الراحة ، فيقال : لم قلتم إن الفرض ، لا يؤدي على الراحة ؟ فيقال : عرفناه بالاستقراء إذ رأينا القضاء والأداء والمنظور وسائر أصناف القرائض لا تؤدي على الراحة ، قلنا : إن كل فرض لا يؤدي على الراحة . ووجه دلالة هذا لا ينم إلا بالنظم الأول بأن يقول : كل فرض فاما قضاء ، أو أداء ، أو نذر ، وكل قضاء أو أداء ونذر فلا يؤدي على الراحة ، فكل فرض لا يؤدي على الراحة ، وهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات ، والخل تحت قوله إما أداء فان حكمه بأن كل أداء لا يؤدي على الراحة يمتنع المحصم ، إذ الوتر عنده أداء واجب ويؤدي على الراحة ، وأما يسلم المحصم من الأداء الصلوات الخمس ، وهذه صلاة سادسة عنده ، فيقول : وهل استقرت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته (فان قلت) وجدته لا يؤدي على الراحة فالحصم لا يسلم ، فان لم تصفحه فلم يبين لك إلا بعض الأداء ، فخرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة ، وذلك لا يبيح ، لأننا بينا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة ، ولهذا غلط من قال : ان صانع العالم جسم ، لأنه قال : كل فاعل جسم . وصانع العالم فاعل ، فهو إذاً جسم : فقول : لم قلت إن كل فاعل جسم ؟ فيقول : لأنني تصفحت الفاعلين من خياط ، وبناء ، وأسكاف ، وحجام ، وحداد ، وغيرهم فوجدتهم أجساماً ، فيقال : وهل تصفحت صانع العالم أم لا ، فان لم تصفحه فقد تصفحت البعض دون الكل فوجدت بعض الفاعلين جسماً ، فصارت المقدمة الثانية خاصة لا تنتج ، وان تصفحت البارئ فكيف وجدته ؟ (فان قلت) وجدته جسماً ، فهو محل النزاع فكيف أدخلته في المقدمة ؟ فثبت بهذا أن الاستقراء إن كان تاماً رجع الى النظم الأول وصلح للقطعيات ، وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للظنيات ، لأنه مهما وجد ألا كثر على نمط غلب على الظن أن الآخر كذلك .

اقصص الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات

وهو الذي يبرهنه بوجه الدليل ، وينسب الأمر فيه على الضعفاء فلا يحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره ، فنقول : كل مفرد من جمعتي القوة المفكرة ونسبت أحدهما إلى الآخر بنى أو إثبات وعرضته على العقل لم يخل العقل فيه من أحد أمرين : إما أنه يصدق به ، أو يمتنع من التصديق ، فان صدق فهو الأولى المعلوم وغير واسطة ، ويقال : انه معلوم غير نظر ودليل وحيلة وتأمل ، وكل ذلك بمعنى واحد ، وإن لم يصدق فلا مطمع في التصديق إلا بواسطة ، وتلك الوسطة هي التي تنسب إلى الحكم ، فيكون خيراً عنها ، وتنسب الى المحكوم عليه ، فيجعل خيراً عنه ، فيصدق ، فيلزم من ذلك بالضرورة التصديق بنسبة الحكم الى المحكوم عليه (يباهنه) أنا إذا قلنا للعقل : احكم على النبيذ بالحرام ، فيقول : لا أدري ، ولم يصدق به ، فقلنا أنه ليس يلتقى في الذهن طريقاً هذه القضية وهو الحرام والنبيذ ، فلا بد أن يطلب بواسطة ربما صدق العقل بوجوده في النبيذ ، وصدق بوجود وصف الحرام تلك الوسطة ، فيلزمه التصديق بالمطلوب ، فيقال ، هل النبيذ مسكر : فيقول : نعم ، إذا كان قد علم ذلك

بالجملة فيقال : وهل المسكر حرام ؟ فيقول : نعم إذا كان قد حصل ذلك بالسباع ، وهو المدرك بالسمع . قلنا فان صدقت بهاتين المقدمتين لزمك التصديق بالثالث لامحالة ، وهو أن النبيذ حرام بالضرورة ، فيلزمه أن يصدق بذلك ويصدق بالتصديق به (فان قلت) فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين ، وليست زائدة عليهما ، فاعلم أن ما توهمت حق من وجه ، وغلط من وجه . أما الغلط فهو أن هذه قضية ثالثة لأن قولك النبيذ حرام غير قولك : النبيذ مسكر ، وغير قولك : المسكر حرام ، بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات وليس فيها تكرير أصلا ، بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملزمة . وأما وجه كونه حقا ، فهو أن قولك المسكر حرام يشمل بعمومه النبيذ الذي هو أحد للمسكرات ، فقولك : النبيذ حرام ينطوي فيه ، لكن بالقوة لا بالفعل . وقد يحضر العام في الذهن ولا يحضر الخاص . فمن قال : الجسم متعجز ربما لا يخطر بباله ذلك الوقت أن الثعلب متعجز ، بل ربما لا يخطر بباله ذلك الثعلب ، فضلا عن أن يخطر بباله أنه متعجز ، فإذا النتيجة موجودة في إحدى المقدمات بالقوة القرينة ، والموجود بالقوة القرينة لا يظن أنه موجود بالفعل . فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في الذهن وتخطر ببالك وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة ، فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل ، إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى بخله منتفضة البطن ، فيتوهم أنها حامل ، فيقال له : هل تعلم أن البخله مافر لا تحمل ؟ فيقول : نعم . فيقال : وهل تعلم أن هذه بخله ؟ فيقول : نعم . فيقال كيف توهمت أنها حامل ؟ فيستجيب من توهم نفسه مع علمه بالمقدمتين ، إذ نظمهما أن كل بخله مافر ، وهذه بخله ، فهي إذا عاقر ، والاتفاخ له أسباب ، فإذا انتفاخها من سبب آخر . ولما كان السبب الخاص لحصول النتيجة في الذهن التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة أشكل على الضعفاء فلم يعرفوا أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره . فالحق أن المطلوب هو المدلول المستنتج ، وأنه غير التفتن لوجوده في المقدمتين بالقوة ، ولكن هذا التفتن هو سبب حصوله على سبيل التولد عند المعزلة ، وعلى سبيل استعداد القلب لحضور المقدمتين مع التفتن لتضيان النتيجة من عند واهب الصور المعقولة ، الذي هو الطفل الفاعل عند الفلاسفة ، وعلى سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لا بد منه عند أكثر أصحابنا الجاهلين للتولد الذي ذكره المعزلة ، وعلى سبيل حصوله بقدرة الله تعالى عقيب حضور المقدمتين في الذهن ، والتفتن لوجه تضمتهما له بطريق إجراء الله تعالى المادة على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام النظر عند بعض أصحابنا ، ثم ذلك من غير نسبة له إلى القدرة الحادثة عند بعضهم ، بل بحيث لا تتعلق به قبرة العبد ، وإنما قدرته على إحضار المقدمتين ومطالعة وجهه تضمن المقدمتين للنتيجة على معنى وجودها فيها بالقوة فقط ، أما صيرورة النتيجة بالفعل فلا تتعلق بها القدرة ، وعند بعضهم هو كسب مقدور . والرأي الحق في ذلك لا يليق بما نحن فيه . أو المقصود كشف الغطاء عن النظر ، وأن وجه الدليل ماهو ؟ والمدلول ماهو ؟ والنظر الصحيح ماهو ؟ والنظر الفاسد ماهو ؟ وترى الكتب مشحونات بقطابات في هذه الألفاظ من غير شفاء ، وإنما الكشف يحصل بالطريق الذي سلكته فقط ، فلا ينبغي أن يكون شغلك بالكلام المعتاد للشهور ، بل بالكلام للتفيد الموضح وإن خالف المعتاد . (مقاطعة من منكرى النظر) وهو أن يقول : ما تطلب بالنظر هو معلوم لك أم لا ؟ فان علمت فكيف تطلب وأنت واجد ؟ وإن جهلته ، فإذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك ؟ وكيف يطلب العبد الآتي من لا يعرفه ؟ فانه لو وجدته لم يعرف أنه مطلوبه ، فنقول : أخطأت في نظم شبهتك ، فإن تقسيمك ليس بمباصر إذ قلت تعرفه أو لا تعرفه ، بل هنا قسم ثالث ، وهو أني أعرفه من وجه ، وأعلمه من وجه ، وأجهله من وجه — وأعني

الآن بالمعرفة غير العلم ، فاني أفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور ، وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل — أى في قوتي أن أقبل التصديق بها بالفعل — ، وأجهلها من وجه — أى لا أعلمها بالفعل — ولو كنت أعلمها بالفعل لما طلبتها ولو لم أعلمها بالقوة لما طمعت في أن أعلمها ، إذ ما ليس في قوتي علمه يستحيل حصوله ، كاجتماع الضدين ، ولولا أني أفهمه بالمعرفة والتصور لأجزائه المنفردة لما كنت أعلم الظفر بمطلوب إذا وجدته ، وهو كالبعد الآتي ، فاني أعرف ذاته بالتصور ، وإنما أطلب مكانه ، وإنه في البيت أم لا ، وكونه في البيت أفهمه بالمعرفة والتصور — أى أفهم البيت مفردا ، والكون مفردا ، وأعلمه بالقوة — أى في قوتي أن أصدق بكونه في البيت ، وأطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر ، فإذا رأيته في البيت صدقت بكونه في البيت — فكذلك ظلي لكون العالم حادثا إذا وجدته .

الفصل الرابع في انقسام البرهان إلى برهان علة وبرهان دلالة :

أما برهان الدلالة فهو أن يكون الأمر المتكبر في المقدمتين معلولا مسببا ، فإن العلة والمعلول يتلازمان ، وكذلك السبب والمسبب ، والموجب والموجب ، فإن استدلت بالعلة على المعلول ، فالبرهان برهان علة . وإن استدلت بالمعلول على العلة ، فهو برهان دلالة . وكذلك لو استدلت بأحد المعلومين على الآخر * مثال قياس العلة من المحسوسات أن تستدل على المطر بالقيم ، وعلى شبع زيد بأكله فتقول : من أكل كثيرا فهو في الحال شبعان ، وزيد قد أكل كثيرا ، فهو إذا شبعان . وإن قلت : إن كل شبعان قد أكل كثيرا ، وزيد شبعان ، فإذا قد أكل كثيرا ، فهذا برهان دلالة . ومثاله من الكلام قولك : كل فعل محكم ، ففعله عالم ، والعالم فعل محكم ، فصاعه عالم . ومثال الاستدلال بإحدى النتيجةين على الأخرى في الفقه قولنا : الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة ، لأن كل وطء لا يوجب المحرمية فلا يوجب الحرمة ، وهذا لا يوجب المحرمية ، فلا يوجب الحرمة ، فإن الحرمة والمحرمية ليست إحداها علة للأخرى ، بل هما نتيجتا علة واحدة ، وحصول إحدى النتيجةين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة ، فإنها تلازم علتها ، والنتيجة الثانية أيضا تلازم علتها ، وملازم الملازم ملازم لا محالة ، وجميع استدلالات القراسة من قبيل الاستدلال بإحدى النتيجةين على الأخرى ، حتى أنه يستدل بخطوط حمر في كفت الشاة على إزاحة الدماغ في تلك السنة ، ويستدل بالخلق على الأخلاق ، ولا يمكن ذلك إلا بطريق تلازم النتائج الصادرة عن سبب واحد . ولتقتصر من مدارك العقول على هذا القدر ، فإنه كالعلاوة على علم الأصول . ومن أراد مزيدا عليه ، فليطلبه من كتاب « محك النظر » ، وكتاب « معيار العلم » ولنشتغل الآن بالأقطاب الأربعة التي يدور عليها علم الأصول . والحمد لله وحده ، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله ، وعلى جميع أصحابه .

بسم الله الرحمن الرحيم

القطب الأول في الثمرة - وهي الحكم

والكلام فيه ينقسم إلى فنون أربعة : فن في حقيقة الحكم ، وفن في أقسامه ، وفن في أركانه ، وفن في بظهوره .

الفن الأول في حقيقة

ويشتمل على تمهيد ، وثلاث مسائل (أما التمهيد) فهو أن الحكم عندنا عبارة عن خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال للمكلفين ، فالحرام هو للقول فيه : اتركوه ولا تفعلوه . والواجب هو للقول فيه : افعلوه

ولا تتركوه . والبإباح هو المقول فيه : إن شئتم قاتلوه وإن شئتم فارتكوه ، فإن لم يوجد هذا الخطاب من الشارع فلا حكم ، فلذلك قلنا : العقل لا يحسن ، ولا يبيح ، ولا يوجب شكر المنعم ، ولا حكم للأفعال قبل ورود الشرع ؛ فترسم كل مسألة برأسها (مسألة) ذهبت المعزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقييمة : فمنها ما يدرك بضرورة العقل كحسن إهداء الغرق ، والمهلك ، وشكر المنعم ، ومعرفة حسن الصدق ، وكفيع الكفران ، وإيلام البريء ، والكذب الذي لا غرض فيه . ومنها ما يدرك بنظر العقل ، كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع . ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة ، والحج ، وسائر العبادات . وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة ، لكن العقل لا يستقل بدركه ، فنقول : قول القائل هذا حسن ، وهذا قبيح لا يحسن بفهم فناءه ، ما لم يفهم معنى الحسن والقبح ؛ فإن الاصطلاحات في إطلاق لفظ الحسن والقبح مختلفة ، فلا بد من تلخيصها . والاصطلاحات فيه ثلاثة : (الأول) الاصطلاح المشهور العامي ، وهو أن الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل ، وإلى ما يخالفه ، وإلى ما لا يوافق ولا يخالف . فالوافق يسمى حسناً ، والمخالف يسمى قبيحاً ، والثالث يسمى عيباً . وعلى هذا الاصطلاح إذا كان الفعل موافقاً لشخص مخالفاً لآخر ، فهو حسن في حق من وافقه ، قبيح في حق من خالفه ، حتى أن قتل الملك الكبير يكون حسناً في حق أعدائه ، قبيحاً في حق أوليائه . وهؤلاء لا يباحسون عن تقييد فعل الله تعالى إذا خالف غرضهم ، ولذلك يسبون الدهر والفلك ، ويقولون : خرب الفلك ، وتسبوا الدهر ، وهم يعلمون أن الفلك مسخر ليس إليه شيء . ولذلك قال صلى الله عليه وسلم : « لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر » فإطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال عند هؤلاء كاطلاقه على الصور ، فمن مال طبعه إلى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه ، ومن قرطبه عن شخص استقبه — ورب شخص يفر عنه طبع وبميل إليه طبع ، فيكون حسناً في حق هذا ، قبيحاً في حق ذاك ، حتى يستحسن سمرة اللون جماعة ، ويستقبها جماعة . فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة ، والمناصرة ، وهما أمران إضافيان لا كالأسود والبياض ؛ إذ لا يصور أن يكون الشيء أسود في حق زيد ، أبيض في حق عمرو . (الاصطلاح الثاني) التعبير بالحسن عما حسنه الشرع بالثناء على فاعله ، فيكون فصل الله تعالى حسناً في كل حال خالف الترضى أو وافقه ، ويكون المأمور به شرماً ندباً كان أو إيجاباً حسناً . والبإباح لا يكون حسناً (الاصطلاح الثالث) التعبير بالحسن عن كل ما فاعله أن يفعله ، فيكون للبإباح حسناً مع الأمور ، وفعل الله يكون حسناً بكل حال . وهذه المعاني الثلاثة كلها أوصاف إضافية ، وهي مفقولة ، ولا يصح على من يجعل لفظ الحسن عبارة عن شيء منها ، فلا مشاحة في الألفاظ . فعمل هذا إذا لم يرد الشرع لا يتميز فعل عن غيره إلا بالموافقة والمخالفة ، ويختلف ذلك بالاضافات ، ولا يكون صفة للذات (فان قيل) نحن لا تنازعكم في هذه الأمور الإضافية ، ولا في هذه الاصطلاحات التي تواضعتم عليها ، ولكن ندعى الحسن والقبح وصفاً ذاتياً للحسن ، والقبح مدركا بضرورة العقل في بعض الأشياء ، كالظلم ، والكذب ، والكفران ، والجهل . ولذلك لا يجوز شيئاً من ذلك على الله تعالى لقبه ونحرمه على كل حافل قبل ورود الشرع ، لأنه قبيح لذاته . وكيف ينكر ذلك ، والمغلاء بأجمعهم متفقون على القضاء به من غير إضافة إلى حال دون حال (قلنا) أتم منازعون فيما ذكرتموه في ثلاثة أمور : أحدها في كون القبح وصفاً ذاتياً ، والثاني في قولكم : إن ذلك مما يحمله المغلاء بالضرورة . والثالث في ظنكم أن المغلاء لو اتفقوا عليه لكان ذلك حجة مقطوعاً بها ودليلاً على كونه ضرورياً . أما الأول — وهو دعوى كونه وصفاً ذاتياً — فهو تحكم بلا عقل ، فان القتل عديم قبيح لذاته بشرط أن لا تسبقه جناية ، ولا يقبه عوض ، حتى جاز إيلام البائهم وذبحها ، ولم يقبح من الله

تعالى ذلك ، لأنه يشهد عليه في الآخرة . والقفل في ذاته لـ حقيقة واحدة لا تختلف بأن تقدمه جناية أو تعفيه لذة ، إلا من حيث الإضافات إلى القوائد والأغراض ، وكذلك الكذب كيف يكون قبيح ذاتياً ؟ ولو كان فيه عصمة دم نبي بإخفاء مكانه عن ظالم يقصد قتله لكان حسناً ، بل واجبا بعضي بتركه . والوصف الذاتي كيف يتبدل بالإضافة إلى الأحوال . وأما الثاني وهو كونه مدركاً بالضرورة ، وكيف يتصور ذلك ونحن ننازعكم فيه ، والضرورة لا يتنازع فيه خلق كثير من العقلاء . وقولكم : إنكم مضطرون إلى المعرفة وموافقون عليه ولكم تظنون أن مستند معرفتكم السمع ، كما ظن الكعبي أن مستند علمه بغير التواتر النظر ، ولا يبعد التباس مدرك العلم وإنما يجد الخلاف في نفس المعرفة ، ولا خلاف فيها . قلنا : هذا كلام فاسد ، لأننا نقول : يحسن من الله تعالى إيلام البهائم ، ولا تستعد لها جرمية ولا ثواباً ، قلنا : أنا ننازعكم في عس العلم . وأما الثالث ، فهو أن لو سلمنا اتفاق العقلاء على هذا أيضاً لم تكن فيه حجة ، إذ لم يسلم كونهم مضطرين إليه ، بل يجوز أن يقع الاتفاق منهم على ما ليس بضروري . فقد اتفق الناس على إثبات الصانع وجواز بعثة الرسل ، ولم يخالف إلا الشواذ فلو اتفق أن ساعدتم الشواذ لم يكن ذلك ضرورياً ، فكذلك اتفاق الناس على هذا الاعتقاد يمكن أن يكون بعضه عن دليل السمع المبالغ على قبح هذه الأشياء ، وبعضه عن تقليد مفهوم من الآخذين عن السمع ، وبعضه عن الشبهة التي وقعت لأهل الضلال ، فالتمام الاتفاق من هذه الأسباب لا يدل على كونه ضرورياً ، فلا يدل على كونه حجة لولا منع السمع عن تجوز الخطأ على كافة الأمة خاصة ، إذ لا يبعد اجتماع السكافة على الخطأ عن تقليد وعن شبهة . وكيف وفي المصلحة من لا يعتقد قبح هذه الأشياء ولا حسن تقاضها ، فكيف يدعى اتفاق العقلاء ؟ استحوا باننا نعلم قطعاً أن من استوى عنده الصدق والكذب أثر الصدق ومال إليه - إن كان عاقلاً - وليس ذلك إلا لحسنه ، وأن الملك العظيم المستوى على الأقاليم إذا رأى ضعيفاً مشرفاً على الهلاك يميل إلى إنقاذه ، وإن كان لا يعتقد أصل الدين لينتظر ثواباً ، ولا ينتظر منه أيضاً مجازاة وشكراً ، ولا يوافق ذلك أيضاً غرضه ، بل ربما يجب به ، بل يحكم العقلاء بحسن الصبر على السيف إذا أكره على كلمة الكفر ، أو على إفشاء السر وقض العهد ، وهو على خلاف غرض المكروه . وعلى الجملة استحسان مكارم الأخلاق وإقاضة النعم مما لا ينكره عاقل إلا عن عناد . والجواب أنا لا ننكر اشتها هذه القضايا بين الخلق ، وكونها محمودة مشهورة ، ولكن مستندها إما الدين بالشرائع ، وإما الأغراض . ونحن ننكر هذا في حق الله تعالى لانفاء الأغراض عنه ، فأما إطلاق الناس هذه الألفاظ فيما يدور بينهم فيستمر من الأغراض ، ولكن قد تدق الأغراض وتختفي ، فلا يتنبه لها إلا المخفقون . ونحن ننبه على مثرات الغلط فيه ، وهي ثلاث مثرات يفلط الوهم فيها : (الغلطة الأولى) إن الإنسان يطلق اسم التبع على ما يخالف غرضه وإن كان يوافق غرض غيره من حيث إنه لا يلتفت إلى الغير - فإن كل طبع مشغوف بنفسه ومستحق لغيره ، فيقضى بالقبح مطلقاً ، وربما يضيق القبح إلى ذات الشيء ويقول هو بنفسه قبيح ، فيكون قد قضى بثلاثة أمور ، هو مصيب في واحد منها وهو أصل الاستباح ، وخطئ في أمرين : أحدهما إضافة القبح إلى ذاته ، إذ غفل عن كونه قبيحاً بخلافه غرضه ، والثاني حكمه بالقبح مطلقاً ومنشؤه عدم الالتفات إلى غيره ، بل عدم الالتفات إلى بعض أحوال نفسه ، فانه قد يستحسن في بعض الأحوال عين ما يستقبحه إذا اختلف الغرض (الغلطة الثانية) أن ما هو مخالف للغرض في جميع الأحوال إلا في حالة واحدة نادرة قد لا يلتفت الوهم إلى تلك الحالة النادرة ، بل لا يخطر بالبال فقيام مخالفاً في كل الأحوال ، فيقضى بالقبح مطلقاً ، لاستيلاء أحوال قبحه على قلبه ، وذهاب الحالة النادرة عن ذكره ، كحكمه على الكذب بأنه قبيح مطلقاً . وغفله عن الكذب الذي يستفاد به عصمة دم نبي أو ولي . وإذا قضى بالقبح مطلقاً ، واستمر عليه مدة ، وتكرر ذلك على

سمعه ولسانه انقرس في نفسه استقباح منفر، فلو وقعت تلك الحالة النادرة وجد في نفسه قرة عنه، لطلو
 نشوه على الاستقباح، فإنه أننى إليه منذ الصبا على سبيل التأديب والارشاد أن الكذب قبيح لا ينبغي
 أن يقدم عليه أحد، ولا يبنه على حسنة في بعض الأحوال، لاخفة من أن تستحکم قهرته عن الكذب فيقدم
 عليه، وهو قبيح في أكثر الأحوال. والدجاج في الصغر كالنقش في الحجر فينقرس في النفس، ويمن إلى
 الصديق به مطلقاً وهو صدق، لكن لا على الإطلاق، بل في أكثر الأحوال. وإذا لم يكن في ذكره إلا
 أكبر الأحوال: فهو بالإضافة إليه كل الأحوال، فذلك يعتقد مطلقاً (القطعة الثالثة) سبها سبق الوم إلى
 العكس؛ فان ما يرى مقرونا بالشيء يظن أن الشيء أيضاً لامحالة مقرون به مطلقاً، ولا يدري أن الأخص
 أبدأ مقرون بالأعم، والأعم لا يلزم أن يكون مقرونا بالأخص. ومثاله قرة نفس السليم، وهو الذي نهشته
 الحية عن الحبل الميرقش اللون؛ لأنه وجد الأذى مقرونا بهذه الصورة، فتوهم أن هذه الصورة مقرونة بالأذى،
 وكذلك تنفر النفس عن العسل اذا شبه بالعذرة؛ لأنه وجد الأذى والاستقذار مقرونا بالرطب الأصفر، فتوهم
 أن الرطب الأصفر مقرون به الاستقذار، ويقلب الوم، حتى يتصور الأكل، وأن حكم العقل 'بكذب الوم،
 لكن خلقت قوى النفس مطيعة للأوهام، وإن كانت كاذبة حتى أن الطبع ليفر عن حسنة سميت باسم اليهود؛
 إذ وجد الاسم مقرونا بالقيح، فظن أن القيح أيضاً ملازم للاسم ولذا تورد على بعض العوام مسألة عقلية
 جلية فيقبلها (فاذا قلت) هذا مذهب الأشعري أو الحنبلي أو المعزلي تفر عنه ان كان يسمى الاعتقاد فيمن
 نسبته إليه، وليس هذا طبع العاصي خاصة بل طبع أكثر العقلاء المتسمين بالعلم - إلا العلماء الراسخين الذين
 أرام الله الحق حقاً، وقوام على اتباعه، وأكثر الخلق قوى نفوسهم مطيعة للأوهام والكاذبة مع علمهم بكذبها،
 وأكثر إقدام الخلق وإحجامهم بسبب هذه الأوهام؛ فان الوم عظيم الاستيلاء على النفس، ولذلك ينفر طبع
 الإنسان عن الميت في بيت فيه ميت، مع قطعه بأنه لا يصير كونه ميتاً في كل ساعة حركته ونطقه،
 فاذا تلبثت لهذه المنارات ترجع وتقول: إنما يرجع الإقهاد على الإهمال في حق من لا يستند الشرائع لدفع الأذى
 الذي يلحق الانسان من رقة الجنسية، وهو طبع يستحيل الانفكاك عنه. وسببه أن الانسان يقدر نفسه
 في تلك البلية، ويقدر غيره معرضاً عنه وعن اتقاده فيستقيحه منه بمخالفة غرضه، فيعود ويقدر ذلك الاستقباح
 من المشرق على الملاك في حق نفسه، فيدفع عن نفسه ذلك القيح المتوهم، فان فرض في بهيمة أو في شخص لارقة
 فيه فهو بعيد تصوره، ولو تصور فيبقى أمر آخر، وهو طلب الثناء على إحسانه، فان فرض حيث لا يعلم أنه
 المنفذ فيتوقع أن يعلم، فيكون ذلك التوقع باعثاً، فان فرض في موضع يستحيل أن يعلم فيبقى ميل النفس وترجع
 بضاهي قرة طبع السليم عن الحبل الميرقش. وذلك أنه رأى هذه الصورة مقرونة بالثناء، فظن أن الثناء مقرون
 بها بكل حال، كما أنه لا رأى الأذى مقرونا بصورة الحبل وطبعه ينفر عن الأذى فنفر عن المقرون بالأذى، فالمقرون
 بالبدل لذيق، والمقرون بالمكروه مكروه، بل الإنسان إذا جالس من عشقه في مكان، فاذا انتهى إليه أحسن في
 نفسه تفرقة بين ذلك المكان وغيره، ولذلك قال الشاعر:

أمر على الديار ديار ليلى * أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
 وما تلك الديار شفتن قلبي * ولكن حب من سكن الديارا

وقال ابن الرومي منها على سبب حب الأوطان:

وحب أوطان الرجال إليهم * ما رب قضاها الشباب مثالك
 اذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم * عهود الصبا فيها فحنوا لذلك

وشواهد ذلك مما يكثر ، وكل ذلك من حكم الوم . وأما الصبر على السيف في ترك كلمة الكفر مع طمأينة النفس ، فلا يستحسنه جميع العقلاء لولا الشرع ، بل ربما استقبحوه ، وإنما استحسنته من ينظر الثواب على الصبر وأمن ينظر التناء عليه لشجاعة والمصلاية في الدين . وكن من شجاع ركب متن الخطر ، وتهيج على عدم أكثر منه ، وهو يعلم أنه لا يطيقهم ، ويستحق ما يناله من الألم لما يتناضه من قوم التناء والجد ولو بعد موته ! وكذلك إخفاء السر وحفظ العهد . إنما تواصى الناس بهما لما فيهما من اللصاح ، وأكثروا التناء عليهما فنعمت الضرر فيه فأنما يحمله لأجل التناء ، فإن فرض حيث لا تناء فقد وجد مقرنا بالتناء ، فبيق ميل الوم إلى المقرن بالذيد وإن كان خالبا عنه . فإن فرض من لا يستوى عليه هذا الوم ولا ينظر الثواب فمستطيع السعي في هلاك نفسه بخير فائدة ، ويستحق من يفعل ذلك قطعا ، فمن سلم أن مثل هذا يؤثر الهلاك على الحياة . وعلى هذا يجري الجواب عن الكذب ، وعن جميع ما يفرضونه . ثم نقول : نحن لا ننكر أن أهل العادة يستقبح بعضهم من بعض الظلم والكذب ، وإنما الكلام في القبح والحسن بالإضافة إلى الله تعالى ، ومن قضى به فاستند قياس الثائب على الشاهد ، وكيف يقبس والسيد لوترك عبيده وإمامه ، وبعضهم يهوج في بعض ، ويرتكبون الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم للقبح منه ، وقد قل الله تعالى ذلك بعباده ، ولم يقبح منه ، وقولهم : إنه تركهم لينزجروا بأنفسهم فيستحقوا الثواب هوس ، لأنه علم أنهم لا يترجرون ، فليمنعهم قهرا . فكمن ممنوع عن الفواحش بمنه أو عجز ؟ وذلك أحسن من تمكنهم مع العلم ، لأنهم لا يترجرون .

(مسئلة) لا يجب شكر المنعم عقلا — خلافا للمتزلة — ودليله أن لامع للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى وأمر به وتوعد بالعقاب على تركه ، فإذا لم يرد خطاب فأي معنى للوجوب . ثم تحقيق القول فيه أن العقل لا يخلو إما أن يوجب ذلك لفائدة ، أولا لفائدة ، ومحال أن يوجب لا لفائدة ، فإن ذلك عبث وسفه . وإن كان لفائدة فلا يخلو إما أن ترجع إلى المعبود ، وهو محال ، إذ يصح أن يتقدس عن الأغراض ، أو إلى العبد ، وذلك لا يخلو إما أن تكون في الدنيا ، أو في الآخرة . ولا فائدة له في الدنيا ، بل يجب بالنظر والفكر والمعرفة والشكر ، ويحرم به عن الشهوات واللذات ، ولا فائدة له في الآخرة فإن الثواب تفصل من الله يعرف بوعده وخبره ، فإذا لم يخبر عنه فمن أين يعلم أنه يثاب عليه ؟ (فان قيل) يحظر له أنه أن كفر وأعرض ربما عاقب ، والعقل يدعو إلى سلوك طريق الأمن (قلنا) لا ، بل العقل يعرف طريق الأمن ، ثم الطبع يستحث على سلوكه ، إذ كل إنسان مجبول على حب نفسه ، وعلى كراهة الألم ، فقد غلطتم في قولكم : أن العقل داع ، بل العقل هاد ، والبواهي والدواعي تنبئ من النفس تابعة لحكم العقل ، وغلطتم أيضا في قولكم : أنه يثاب على جانب الشكر والمعرفة خاصة ، لأن هذا المخاطر مستندة توم غرض في جانب الشكر حميز به عن الكفر ، وهما متساويان بالإضافة إلى جلال الله تعالى ، بل إن فتح باب الأوهام فرما يحظر له أن الله يعاقبه لو شكره ونظر فيه ؛ لأنه أمد به بأسباب النعم ، فله خلقه ليزفه وليتمتع ، فاتما به نفسه تصرف في مملكته بغير إذنه ، ولم شهبان (إحداهما) قولهم : اتفاق العقلاء على حسن الشكر وقبح الكفران لاسيول إلى انكاره وذلك مسلم ، لكن في حقهم ؛ لأنهم يهزون ويرتخون للشكر ، ويختمون بالكفران ، والرب تعالى يستوى في حقه الأمران ، فالمعصية والطاعة في حقه سيان ، ويشهد له أمران : أحدهما أن المتقرب إلى السلطان بتحريرك أن يثاب في زاوية بيته وحجراته مستهين بنفسه ، وعبادة العباد بالنسبة إلى جلال الله دونه في الرتبة . والثاني أن من تصدىق عليه السلطان بكسرة خبز في خمصة ، فأخذ يدور في البلاد ، ويتأدى على رؤس الاشهاد بشكره كان ذلك بالنسبة إلى الملك قبيحا وافضاحا ، ووجه نعم الله تعالى على عباده بالنسبة إلى مقدوراته دون ذلك بالنسبة إلى خزان الملك ، لأن خزانة الملك تفتى بأمثال تلك الكسرة ، لتناهيها ، ومقدورات الله تعالى لا تتناها بأضغاب

ما أقاضه على عباده (الشبهة الثانية) قولهم : حصر مدارك الوجوب في الشرع يفرض إلى إضحام الرسل ؛ فانهم إذا أظهروا المعجزات قال لهم المدعون : لا يجب علينا النظر في معجزاتكم إلا بالشرع ، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا في معجزاتكم فتبعوا علينا وجوب النظر حتى ننظر ، ولا تقدر على ذلك ما لم ننظر فيؤدي إلى الدور (والجواب) من وجهين : (أحدهما) من حيث التحقيق ، وهو أنكم غلظتم في ظنكم بنا أنا نقول استقرار الشرع موقوف على نظر الناظرين ، بل إذا بحث الرسول وأيد بمعجزته بحيث يحصل بها إمكان المعرفة لو نظر العاقل فيها فقد ثبت الشرع واستقر ورود الخطاب بإيجاب النظر ؛ إذ لا معنى للواجب إلا ما ترجح فعله على تركه بدفع ضرر معلوم أو موهوم ، فمعنى الوجوب رجحان الفعل على الترك ، والموجب هو المرجح ، والله تعالى هو المرجح ، وهو الذي عرف رسوله ، وأمره أن يعرف الناس أن الكفر سم مهلك ، والمصيبة داء والطاعة شفاء . فالمرجح هو الله تعالى ، والرسول هو المخبر ، والمعجزة سبب يمكن العاقل من التوصل إلى معرفة الترجيح والعقل هو الآلة التي بها يعرف صدق المخبر عن الترجيح . والطبع المجبول على التألم بالعذاب ، والليد بالتواب هو الباعث المستحث على الحذر من الضرر ، وبعد ورود الخطاب حصل الإيجاب - الذي هو الترجيح - وبالتالي يثبت بالمعجزة حصول الامكان في حق العاقل الناظر ؛ إذ قدر به على معرفة الرجحان . فقوله : لا أنظر ما لم أعرف ، ولا أعرف ما لم أنظر - مثاله : ما لو قال الأب لولده : ألفت قات وراك سبيعا عاديا ، هو ذا ، يهجم عليك إن غفلت عنه . فيقول : لا ألفت . ما لم أعرف وجوب الالتفات ، ولا يجب الالتفات ما لم أعرف السبع ، ولا أعرف السبع ما لم ألفت . فيقول له : لا جرم تهلك بترك الالتفات ، وأنت غير معذور ، لأنك قادر على الالتفات وترك العناد فكذلك النبي يقول : الموت وراك ودوته الهوام المؤذية ، والسذاب الأليم إن تركت الإيمان والطاعة ، وتعرف ذلك بأدنى نظر في معجزاته — فإن نظرت وأطعت نجوت ، وإن غفلت وأعرضت ، فآله تعالى غنى عنك وعن عمالك وإنما أضرت بنفسك فهذا أمر معقول لا تناقض فيه (الجواب الثاني) المقابلة بمذهبهم - فانهم قضوا بأن العقل هو الموجب ، وليس بوجب بجموهره إيجابا بضرورة لا يفتك منه أحد ؛ إذ لو كان كذلك لم يخل عقل عاقل عن معرفة الوجوب ، بل لابد من تأمل ونظر ، ولو لم ينظر لم يعرف وجوب النظر ، وإذا لم يعرف وجوب النظر : فلا ينظر ، فيؤدي أيضا إلى الدور كما سبق (فإن قيل) العاقل لا يخلو عن خاطرين يخطر أن له : أحدهما أنه ان نظر وشكر أتيب . والثاني أنه ان ترك النظر عوقب ، فيلوح له على القرب بوجوب سلوك طريق الأمن (قلنا) كم من عاقل اتقى عليه الدهر ولم يخطر له هذا الخطر ، بل قد يخطر له أنه لا يجزى في حق الله تعالى أحدهما عن الآخر ، فكيف أعذب نفسه بلا فائدة ترجع الي ولا إلى المعبود ، ثم ان كان عدم الخلو عن الخطرين كافيا في التمكن من المعرفة ، فإذا بحث النبي ودعا وأظهر المعجزة كان حضور هذه المخاطر أقرب ، بل لا يفتك عن هذا الخطر بعد انذار النبي وتحذيره ، ونحن لا نشكر أن الانسان اذا استشعر المخافة استحثته طبعه على الاحتراز ، فان الاستشمار إنما يكون بالتأمل الصادر عن العقل ، فان سمى معرف الوجوب موجبا فقد تجاوز في الكلام ، بل الحق لا يمازى فيه ان الله موجب - أي مرجح - للفعل على الترك ، وإلني مخبر ، والعقل معرف ، والطبع باحث ، والمعجزة ممكنة من التعريف . والله تعالى أعلم .

(مسألة) ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإباحة ، وقال بعضهم على الحظر وقال بعضهم على الوقف . ولهم أرادوا بذلك فيها لا يقضى العقل فيه حصصين ولا تنقيح ضرورة أو نظرا - كما فصلناه من مذهبهم - وهذه المذاهب كلها باطلة ، أما إبطال مذهب الإباحة فهو أنا نقول : المباح يستدعي مبيحا كما يستدعي العلم والذكر ذا كرا وعالما ، والمبيح هو الله تعالى اذا خير بين الفعل والترك بمطابقه ، فإذا لم يكن

خطاب لم يكن تخيير ، فلم تكن الاباحة ، وان عنوا بكونه مباحا أنه لا حرج في فعله ولا تركه فقد أصابوا في المعنى ، وأخطأوا في اللفظ فان فعل البهيمة والعصيان لا يوصف بكونه مباحا ، وان لم يكن في فعلهم وتركهم حرج ، والأفعال في حق الله تعالى أعني ما يصدر من الله - لا توصف بأنها مباحة ، ولا حرج عليه في تركها ، لكنه إذا اتفق التخيير من الخير اختفت الاباحة ، فان استجروا مستجريه على إطلاق اسم الباح على أفعال الله تعالى ، ولم يرد به إلا نفي الحرج فقد أصاب في المعنى ، وإن كان لفظه مستكرها **﴿فان قيل﴾** العقل هو البليغ ، لأنه خير ؟ بين فعله وتركه إذ حرم القبيح وأوجب الحسن وخير فيما ليس بحسن ولا قبيح **﴿قلنا﴾** نحسين العقل ونهيبه قد أبطلناه ، وهذا مبنى عليه فيبطل ، ثم تسمية العقل مبيحا مجاز - كنسبته موجبا - فان العقل يعرف الترجيح ، ويعرف انتفاء الترجيح ، ويكون معنى وجوبه رجحان لفعله على تركه ، والعقل يعرف ذلك . ومعنى كونه مباحا انتفاء الترجيح والعقل يعرف لامبيح ، فانه ليس بمرجح ولا مسو ، لكنه معرف للرجحان والاستواء . ثم نقول : بم تنكرون على أصحاب الوقف إذا أنكروا استواء الفعل والترك ، وقالوا ما من فعل مما لا يحسنه العقل ولا يقيحه إلا ويجوز أن يرد الشرع بإيجابه فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي لا يجله يكون لطفنا ناهيا عن الفحشاء ، داعيا إلى العبادة ، ولذلك أوجب الله تعالى ، والعقل لا يستقل بذكره ، ويجوز أن يرد الشرع بتجريمه ، فيدل على أنه متميز بوصف ذاتي يدعو بسببه إلى الفحشاء لا بذكره العقل ، وقد استأثر الله بحله . هذا مذهبهم ، ثم يقولون بم تنكرون على أصحاب الحظر إذ قالوا لا نسلم استواء الفعل وتركه ؟ فان التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح ، والله تعالى هو المالك ، ولم يأذن **﴿فان قيل﴾** لو كان قبيحا لنهى عنه وورد السمع به ، فقدم ورود السمع دليل على انتفاء قبحه . **﴿قلنا﴾** لو كان حسنا لأذن فيه ، وورد السمع به ، فقدم ورود السمع به دليل على انتفاء حسنه **﴿فان قيل﴾** إذا أعلمنا الله تعالى أنه نافع ولا ضرر فيه ، فقد أذن فيه **﴿قلنا﴾** فاعلام المالك إيانا أن طعامه نافع لا ضرر فيه يبنى أن يكون ذاك المالك منا يتصرف والله لا يتصرف ، فالتصرف في مخلوقاته بالإضافة إليه يجري مجرى التصرف في امرأة الانسان بالنظر فيها وفي حائله بالاستغلال به وفي سراحه بالاستئذنه به **﴿قلنا﴾** لو كان قبيح التصرف في ملك الغير لتضرره لا لعدم ذاته لقيح وان أذن إذا كان متضررا . كيف ومتع المسالك من المرأة والفعل والاستئذنه بالسراج قبيح وقد منع الله عباده من جملة من المالك كولات ولم يقيح . فان كان ذلك لضرر البعد فما من فعل إلا ويتصور أن يكون فيه ضرر حتى لا يدرك العقل ويرد التوقيف بالنهي عنه ، ثم نقول : قولكم إنه إذا كان لا يتضرر الباري يتصرفنا فيباح ، فلم قلتم ذلك ؟ فان نفل المرأة الغير من موضع إلى موضع ، وإن كان لا يتضرر به صاحبها يحرم وإنما يباح النظر ، لأن النظر ليس تصرفا في المرأة كما أن النظر إلى الله تعالى وإلى السماء ليس تصرفا في المنظور فيه ، ولا في الاستغلال تصرف في الحائط ولا في الاستئذنه تصرف في السراج ، فلو تصرف في هس هذه الأشياء ربما يقضى بصحته ، إلا إذا دل السمع على جوازه **﴿فان قيل﴾** خلق الله تعالى الطيور فيها والدوق دليل على أنه أراد انتفاعنا بها فقد كانت قادرة على خلقها عارية عن الطيور **﴿قلنا﴾** الأشعرية ، وأكثر المعتزلة مطبقون على استعانة خلقها عن الأعراض التي هي قابلة لها ، فلا يستقيم ذلك ، وإن سلم فله خلقها لا ليضع بها أحد ، بل خلق العالم بأسره لا لعة ، أو لعله خلقها ليدرك ثواب اجتنابها مع الشهوة كما يثاب على ترك القبايح المشتبهة . وأما مذهب أصحاب الحظر فأظهر بطلانا إذ لا يعرف حظرها بضرورة العقل ولا بدليله . ومعنى الحظر ترجيح جانب الترك على جانب الفعل : لتعلق ضرر بجانب الفعل فمن أين يعلم ذلك ولم يرد سمع ؟ والعقل لا يقضى به ، بل ربما يتضرر بترك الذات عاجلا فكيف يصير تركها أولى من فعلها ؟ وقولهم إنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو قبيح فابعد ، لأننا لا نسلم

قبح ذلك لولا تحريم الشرع ونهيه ، ولو حكم فيه العادة ، فذلك يهيج في حق من تضرر بالتصرف في ملكه ، بل القبيح المنع ما لا ضرر فيه . ثم قد بينا أن حقيقة ذلك القبح ترجع إلى مخالفة الغرض ، وأن ذلك لاحقة له . وأما مذهب الوقف إن أرادوا به أن الحكم موقوف على ورود السمع ولا حكم في الحال ، فصحيح إذ معنى الحكم الخطاب ، ولا خطاب قبل ورود السمع . وإن أريد به أنا نوقف فلا ندرى أنها محظورة أو مباحة فهو خطأ ، لأننا ندرى أنه لا حظ في إذ معنى الحظر قول الله تعالى : لا تملوه ، ولا اباحه : إذ معنى الاباحه قوله إن شئتم فافعلوه ، وإن شئتم فاتركوه . ولم يرد شيء من ذلك ،

الفن الثاني : في أقسام الأحكام

ويشتمل على تهديد ، ومسالل خمس عشرة :

وأما التهديد ، فإن أقسام الأحكام الثابتة لأفعال المكلفين خمسة : الواجب ، والمحظور ، والمباح ، والمندوب والمكروه . ووجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل ، أو اقتضاء الترك ، أو التخيير بين الفعل والترك ، فإن ورد باقتضاء الفعل فهو أمر ، فأما أن يقتصر به الاشعار بالعقاب على الترك فيكون واجباً ، وألا يقتصر فيكون ندباً ، والذي ورد باقتضاء الترك ، فإن أشعر بالعقاب على الفعل ، فخطر ، وإلا فأكراهية . وإن ورد بالتخيير ، فهو مباح . ولا بد من ذكر حد كل واحد على الرسم ، فأما حد الواجب ، فقد ذكرنا طرقاً منه في مقدمة الكتاب ، ونذكر الآن ما قيل فيه ، فقال قوم : إنه الذي يحاقب على تركه . فاعترض عليه بأن الواجب قد يعنى عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجباً ، لأن الوجوب ناجز والعقاب منتظر . وقيل ما توعد بالعقاب على تركه . فاعترض عليه بأنه لو توعد لوجب تحقيق الوعيد ، فإن كلام الله تعالى صدق ويصوّر أن يعنى عنه ولا يعاقب . وقيل ما يخاف العقاب على تركه وذلك يطل بالشكوك في تحريره ووجوبه ، فإنه ليس بواجب ، ويخاف العقاب على تركه . وقال القاضي أبو بكر (رحمه الله) الأولى في حده أن يقال : هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما لأن الذم أمر ناجز والعقوبة مشكوك فيها . وقوله : بوجه ما قصد أن يشمل الواجب المخير ، فإنه يلام على تركه مع بدله والواجب الموسع فإنه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله ، فإن قيل : فهل من فرق بين الواجب والفرض ؟ قلنا : لا فرق عندنا بينهما ، بل هما في الالفاظ المترادفة . كاللحم واللازم وأصحاب أن حنيفه اصطلاحوا عن تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه ، وتخصيص اسم الواجب بما لا يدرك إلا ظناً ، ونحن لا ننكر اتسام الواجب إلى مقطوع ومظنون ، ولا سحر في الاصطلاحات بهد فهم المعاني . وقد قال القاضي : لو أوجب الله علينا شيئاً ولم يتوعد عقاب على تركه لوجب . قالوا لوجب إنما هو بإيجابه لا بالعقاب . وهذا فيه نظر ، لأن ما استوى فعله وتركه في حقنا فلا معنى لوصفه بالوجوب ، إذ لا ننقل وجوباً إلا بأن يرجع فعله على تركه بالاضافة إلى أغراضنا ، فإذا اتفق الترجيح فلا معنى للوجوب أصلاً . وإذا عرفت حد الواجب فالمحظور في مقابلته ولا يخفى حده . وأما حد المباح ، فقد قيل فيه : ما كان تركه وفعله سبيحاً ، ويطلق بفعل الطفل والمجنون والبهيمة ، ويطلق بفعل الله تعالى ، وكثير من أفعاله يساوى الترك في حقنا وهما في حق الله تعالى أفعالاً . وكذلك الأفعال قبل ورود الشرع يساوى الترك ، ولا يسمى شيء من ذلك مباحاً ، بل حده أنه الذي ورد الإذن من الله تعالى بفعله وتركه غير مقرون بدم قاعله ومدمحه ولا بدم تاركه ومدمحه . ويمكن أن يحد بأنه الذي عرف الشرع أنه لا ضرر عليه في تركه ولا فلاح له ولا نفع من حيث فعله وتركه احترازاً عما إذا ترك المباح بمعصية ، فإنه يضر لا من حيث ترك المباح ، بل من حيث ارتكاب المعصية . وأما حد الندب فقيل فيه : أنه الذي فعله خير من تركه ، من غير دم يلحق بتركه . ويرد عليه ألا كل قبل ورود الشرع ، فإنه خير من تركه ، لما فيه من اللذة وبقاء الحياة .

وقالت القدريّة: هو الذي إذا فعله فاعله استحق المدح، ولا يستحق الذم بتركه. ويرد عليه فعل الله تعالى؛ فإنه لا يسمى ندماً مع أنه يندح على كل فعل ولا يندم، قال أصحابنا في حده أنه لما مور به الذي لا يلحق الذم بتركه من حيث هو ترك له من غير حاجة إلى بدل احترازاً عن الواجب المحض والموسع. وأما المكروه، فهو لفظ مشترك في عرف الفقهاء بين معاني: أحدهما المحذور فكثيراً ما يقول الشافعي رحمه الله وأكره كذا وهو يريد التحريم؛ الثاني ما نهى عنه نهى تنزيه، وهو الذي أشعر بأن تركه خير من فعله وإن لم يكن عليه عقاب، كما أن الندب هو الذي أشعر بأن فعله خير من تركه؛ الثالث ترك ما هو الأولى وإن لم يمتنع عنه كترك صلاة الضحى مثلاً لا نهى ورد عنه ولكن لكثرة فضله وثوابه قيل فيه: إنه مكروه تركه: الرابع ما وقعت الرية والشبهة في تحريمه كلعن السبع، وقيل التنديد، وهذا فيه نظر، لأن من أداه اجتباؤه إلى تعريمه فهو عليه حرام، ومن أداه اجتباؤه إلى حله فلا معنى للكراهية فيه، إلا إذا كان من شبهة الحصر حزاظة في نفسه ووقع في قلبه، فقد قال صلى الله عليه وسلم: «الائم حزان القلب» فلا يصح إطلاق لفظ الكراهة، لما فيه من خوف التحريم، وإن كان غالب الظن الحلّ، ويتجه هذا على مذهب من يقول: المصيب واحد، فأما من صوب كل مجتهد، فالحلّ عنده مقطوع به إذا غلب على ظنه الحل. وإذا فرغنا من تمهيد الأقسام، فلنذكر المسائل التسعة عنها (مسئلة) الواجب ينقسم إلى معين، وإلى مبهم بين أقسام محصورة، وبسمي واجباً غير كذا من خصال الكفارة؛ فإن الواجب من مجتهاً واحداً لا بعينه، وأنكرت الميزة ذلك، وقالوا لا معنى للإيجاب مع التغيير؛ فإنهما متناقضان. ونحن ندعي أن ذلك جائز عقلاً، وواقع شرماً؛ أما دليل جواز عقلاً، فهو أن السيد إذا قال لعبيده: أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلت اكتفيت به وأنتك عليه، وإن تركت الجميع عاقبتك، ولست أوجب الجميع، وإنما أوجب واحداً لا بعينه أي واحد أردت، فهذا كلام معقول. ولا يمكن أن يقال: إنه لم يوجب عليه شيئاً؛ لأنه عرضه للعقاب بترك الجميع فلا يتفك عن الوجوب، ولا يمكن أن يقال: أوجب الجميع؛ فإنه صرح بتقييده. ولا يمكن أن يقال: أوجب واحداً بعينه من الخياطة أو البناء؛ فإنه صرح بالتخيير فلا يبقى إلا أن يقال: الواجب واحد لا بعينه. وأما دليل وقوعه شرماً فخصال الكفارة، بل إيجاب إعتاق الرقية؛ فإنه بالإضافة إلى أعيان العبيد. مخير، وكذلك تزويج البكر الطالبة للزكاح من أحد الكفؤين المخاطبين واجب، ولا سبيل إلى إيجاب الجميع. وكذلك عقد الإمامة لأحد الإمامين الصالحين للإمامة واجب والجمع محال (فان قيل) الواجب جميع خصال الكفارة. فلو تركها عوقب على الجميع. ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجباً ولو أتى بواحد، سقط عنه الآخر وقد يسقط الواجب بأسباب دون الأداء، وذلك غير محال (قلنا) هذا لا يطرد في الإمامين والكفؤين، فإن الجمع فيه حرام، فكيف يكون الكل واجباً ثم هو خلاف الإجماع في خصال الكفارة، إذ الأئمة مجمعة على أن الجميع غير واجب. واحتجوا بأن المحصل الثلاثة إن كانت متساوية الصفات عند الله تعالى بالإضافة إلى صلاح العبد، فينبغي أن يجب الجميع تسوية بين المتساويات. وإن تميز بعضها بوصف يقتضي الإيجاب فينبغي أن يكون هو الواجب، ولا يجعل مبهماً بغيره. كيلا يلتبس بغيره (قلنا) ومن سلم لكم أن للأفعال أوصافاً في ذواتها لا لجلها بوجهاً الله تعالى، بل الإيجاب إليه، وله أن يبين واحدة من الثلاث المتساويات، فيخصصها بالإيجاب دون غيرها، وله أن يوجب واحداً لا بعينه، ويجعل مناط التعيين اختيار المسكف لتصلح لا يصدر عليه الامتنال. احتجوا بأن الواجب هو الذي يعلق به الإيجاب، وإذا كان الواجب واحداً من المحصل الثلاث علم الله تعالى ما يتعلق به الإيجاب، فيتميز ذلك في علمه، فكان هو الواجب (قلنا) إذا أوجب واحداً لا بعينه، فإنا نعلمه غير معين، ولو خاطب السيد عبده بأني أوجبت عليك الخياطة أو البناء، فكيف يعلم الله تعالى، ولا يعلم إلا على ما هو عليه من نعمة

ونته أنه غير معين فيعلمه غير معين ، كما هو عليه . وهذا التحقيق وهو أن الواجب ليس له وصف ذاتي من
تعلق الإيجاب به ، وإنما هو إضافة إلى الخطأ ، والخطأ بحسب النطق والذكر ، وخلق السواد في أحد
الجسمين لابعينه ، وخلق العلم في أحد الشخصين لابعينه غير ممكن ، فاما ذكر واحد من اثنين لا على التعيين
لممكن ، كن يقول لزوجيه أحدا كما طاق ، قال إيجاب قول ينبع النطق (فان قيل) للموجب طاب ومطلوبه لا بد
أن يتميز عنده (قلنا) يجوز أن يكون طلبه متعلقاً بأحدى أمرين ، كما تقول المرأة زوجي من أحد الخطابين
أيهما كان ، وأعترق ربة من هذه الرقاب أيها كانت ، وأبيع أحد هذين الامامين أيهما كان ، فيكون المطلوب أحدهما
لا بعينه ؟ وكل ما تصور طلبه تصور إيجابه (فان قيل) إن الله سبحانه يعلم مآلاتي به المكلف ويتأدى به الواجب ،
فيكون معينا في علم الله تعالى (قلنا) الله تعالى غير معين ، ثم يعلم أنه يتم فعله ما يمكن متعينا قبل فعله ، ثم
لو أن بالجميع أول ما بالجميع فكيف يصح واحد في علم الله تعالى (فان قيل) فلم لا يجوز أن يوجب على أحد
شخصين لابعينه ، ولم قلتم بأن فرض الكفاية على الجميع مع أن الواجب يسقط بفعل واحد ؟ (قلنا) لأن الواجب
يتحقق بالعقاب ، ولا يمكن عقاب أحد الشخصين لابعينه ، ويجوز أن يقال : إنه يعاقب على أحد الفعلين لابعينه .
(مسئلة) الواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت : إلى مضيق ، وموسع . وقال قوم : التوسع يناقض الواجب ،
وهو باطل عقلا وشرعا . أما العقل فان السيد إذا قال لعبيده : خط هذا الثوب في ياض هذا النهار إما في أوله ،
أو في أوسطه ، أو في آخره كفيما أردت ، فهما فعلت فقد امتثلت إيماني ، فهذا معقول . ولا يخلو إما أن
يقال لم يوجب شيئا أصلا أو أوجب شيئا مضيقا ، وهما محالان ، فلم يبق إلا أنه أوجب موسعا . وأما الشرع
فالأجماع منقطع على وجوب الصلاة عند الزوال ، وأنه مما صلب كان مؤديا للقرض ، وممتثلا لأمر الإيجاب
مع أنه لا تضيق (فان قيل) حقيقة الواجب ما لا يسع تركه ، بل يعاقب عليه ، وبالصلاة والخطيئة أن أضيفا
إلى آخر الوقت فيعاقب على تركه ، فيكون وجوبه في آخر الوقت ، أما قبله فيتخير بين فعله وتركه ، وفعله
خير من تركه . وهذا حدّ الندب (قلنا) كشف الغطاء عن هذا أن الأقسام الثلاثة : فعل لا عقاب
على تركه مطلقا وهو الندب . وفعل يعاقب على تركه مطلقا وهو الواجب . وفعل يعاقب على تركه بالإضافة
إلى مجموع الوقت ، ولكن لا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت ، وهذا قسم ثالث ، فيفتقر إلى عبارة
ثالثة ، وحقيقته لا تعدو الندب والوجوب ، فأولى الألقاب به الواجب الموسع ، أو الندب الذي لا يسع تركه .
وقد وجدنا الشرع يسمي هذا القسم واجبا بدليل انعقاد الاجماع على نية القرض في إبداء وقت الصلاة ، وعلى
أنه يثاب على فعله ثواب القرض لا ثواب الندب ، فإذا الأقسام الثلاثة لا ينكرها العقل ، والأزاع يرجع إلى اللفظ
والذي ذكرناه أولى (فان قيل) ليس هذا قسما ثالثا ، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب ، إذ يجوز تركه .
وبالإضافة إلى آخر الوقت حتم ، إذ لا يسع تأخيره عنه . وقولكم : إنه ينوي القرض فسلم ، لكنته فرض بمعنى
أنه يصير فرضا ، كمجمل الزكاة ينوي فرض الزكاة وثاب ثواب مجمل القرض لا ثواب الندب ، ولا ثواب
القرض الذي ليس بمجمل (قلنا) قولكم : إنه بالإضافة إلى أول الوقت يجوز تأخيره ، فهو ندب خطأ ، إذ ليس
هذا حدّ الندب ، بل الندب ما يجوز تركه مطلقا وهذا لا يجوز تركه إلا بشرط ، وهو الفعل بعده ، أو العزم على
الفعل . وما جاز تركه ببدل وشرط ، فليس بندب بدليل ما لو أمر بالاعتاق ، فانه مأمون عبد إلا ويجوز تركه باعتاقه ،
لكن بشرط أن يعتق عبدا آخر ، وكذلك خصال الكفارة مأمون واحدة إلا ويجوز تركها لكن ببدل ولا يكون
ندبا ، بل كما يسمى ذلك واجبا غيراً يسمى هذا واجبا غير مضيق ، وإذا كان حظ المصطفى منه متفقا عليه وهو
الانقسام إلى الأقسام الثلاثة فلا معنى لتناقضه وما جاز تركه بشرط يفارق ما لا يجوز تركه مطلقا وما يجوز تركه
مطلقا فهو قسم ثالث . وأما ما ذكرتموه من أنه تحجيل للقرض ، فذلك سمي فرضا فمخالفا للأجماع ، إذ يجب نية

التعجيل في الزكاة ، وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت لإتمامه في آخره ، ولم يغرقوا أصلاً ، وهو مقطوع به . **﴿فإن قيل﴾** قد قال قوم يقع غفلاً ، ويسقط الفرض عنده . وقال قوم : يقع موقوفاً ، فإن بقي بعد الملكتين إلى آخر الوقت تبين وقوعه فرضاً ، وإن مات أوجنّ وقع غفلاً **﴿قلنا﴾** لو كان يقع غفلاً لجازت بنية النفل ، بل استحصال وجوده بنية الفرض من العالم بكونه غفلاً ، إذ البنية قصد منتج العلم ، والوقوف باطل ، إذا لأمة جمعة على أن مات في وسط الوقت بعد الفراغ من الصلاة مات مؤدياً فرض الله تعالى كما نواه وأداه ، إذ قال نوبت أداء فرض الله تعالى **﴿فإن قيل﴾** بديتم كلامكم على أن تركه جائز بشرط وهو العزم على الامتنال أو الفعل ، وليس كذلك ، فإن الواجب المختار ما خير فيه بين شيئين ، كخصال الكفارة ، وما خير الشرع بين فعل الصلاة والعزم ، ولأن مجرد قوله صلّ في هذا الوقت ليس فيه تعرض للعزم ، فأجابه زيادة على مقتضى الصيغة ، ولأنه لو غفل وخلّا عن العزم ومات في وسط الوقت لم يكن عاصياً **﴿قلنا﴾** أما قولكم لو زهل لا يكون عاصياً فسلم ، وسببه أن الغافل لا يكلف ، أما إذا لم يشغل عن الأمر فلا يخلو عن العزم إلا بضده ، وهو العزم على الترك مطلقاً ، وذلك حرام ، وما لا خلاص من الحرام إلا به فهو واجب . فهذا الدليل قد دلّ على وجوبه وإن لم يدل عليه مجرد الصيغة من حيث وضع اللسان . ودليل العقل أقوى من دلالة الصيغة ، فإذا رجع حاصل الكلام إلى أن الواجب الموسع كالواجب المختار بالإضافة إلى أول الوقت وبالإضافة إلى آخره أيضاً ، فإنه لو أدخل عنه في آخره لم يعص إذا كان قد فعل في أوله . **﴿مسألة﴾** إذا مات في أثناء وقت الصلاة فجأة بعد العزم على الامتنال لا يكون عاصياً . وقال بعض : من أراد تحقيق معنى الوجوب أنه يعصى ، وهو خلاف إجماع السلف ، فإننا نعلم أنهم كانوا لا يؤمنون من مات فجأة بعد انقضاء مقدار أربع ركعات من وقت الزوال أو بعد انقضاء مقدار ركعتين من أول الصبح ، وكانوا لا ينسبونه إلى تعصير ، لاسيما إذا اشتغل بالوضوء ، أو نهض إلى المسجد فمات في الطريق ، بل محال أن يعصى وقد جوز له التأخير ، فمن فعل ما يجوز له : كيف يمكن تعصيره ؟ **﴿فإن قيل﴾** جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة **﴿قلنا﴾** هذا محال ، فإن العاقبة مستورة عنه فإذا سألتنا وقال : العاقبة مستورة عني ، وعلى صوم يوم وأنا أريد أن أخرجه إلى غد ، فهل يحلّ لي التأخير مع الجهل بالعاقبة أم أعصى بالتأخير ؟ فلا بدّ له من جواب **﴿فإن قلنا﴾** لا يعصى ، فلم أتم بالموت الذي ليس إليه ؟ **﴿وإن قلنا﴾** يعصى فهو خلاف الإجماع في الواجب الموسع . **﴿وإن قلنا﴾** : إن كان في علم الله تعالى أنك تموت قبل الله فانت حاص ، وإن كان في علمه أن تموت قبلك التأخير ، فيقول : وما يدري ماذا في علم الله ؟ فما تفترأكم في حق الجاهل ؟ فلا بد من الحزم بالتحليل أو التصريح **﴿فإن قيل﴾** فإن جاز تأخيره أبداً ولا يعصى إذا مات ، فأى معنى لوجوبه ؟ **﴿قلنا﴾** تحقق الوجوب بأنه لم يجز التأخير إلا بشرط العزم ، ولا يجوز العزم على التأخير إلا إلى مدة يغلب على ظنه البقاء إليها كتأخيره الصلاة من ساعة إلى ساعة ، وتأخيره الصوم من يوم إلى يوم مع العزم على التفرغ له في كل وقت ، وتأخيره الحج من سنة إلى سنة ، فلو عزم المريض المشرف على الهلاك على التأخير شهراً ، أو الشيخ الضعيف على التأخير سنين — وغالب ظنه أنه لا يعيش إلى تلك المدة — عصى بهذا التأخير ، وإن لم يمت ووقع للعمل لكنه مأخوذ بموجب ظنه كالمعز إذا ضرب ضرباً بهلك ، أو قاطع سلعة وغالب ظنه الهلاك أتم وإن سلم . ولهذا قال أبو حنيفة : لا يجوز تأخير الحج ، لأن البقاء إلى سنة لا يغلب على الظن ، وأما تأخير الصوم والزكاة إلى شهر وشهرين ، فغائر . لأنه لا يغلب على الظن الموت إلى تلك المدة . والشافعي (رحمه الله) يرى البقاء إلى السنة الثانية غالباً على الظن في حق الشاب الصحيح دون الشيخ والمريض ، ثم المعز إذا فعل ما غلب ظنه الصلاة . فهلك ضمن لأنه آثم ، لكن لأنه أخطأ في ظنه ، والمخطئ ضامن غير آثم .

﴿مسألة﴾ اختلفوا في أن مالا يتم الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب ؟ والحق في هذا أن هذا ينقسم إلى ما ليس إلى المكلف ، كالقدرة على الفعل ، وكاليد في الكتابة ، وكالرجل في المشي ، فهذا لا يوصف بالوجوب ، بل عدمه يمنع الإيجاب إلا على مذهب من يجوز تكليف مالا يطاق ، وكذلك تكليف حضور الإمام الجمعة ، وحضور تمام العدد ، فإنه ليس إليه ، فلا يوصف بالوجوب بل يسقط بتعذره الواجب . وأما ما يتعلق باختيار العبد فيقسم إلى الشرط الشرعي ، وإلى الحسي : فالشرعي كالطهارة في الصلاة يجب وصفها بالوجوب عند وجوب الصلاة ، فإن إيجاب الصلاة إيجاب لما يصير به الفعل صلاة . وأما الحسي فكالمسعى إلى الجمعة ، وكذلك إلى الحج وإلى مواضع للناسك ، فينبغي أن يوصف أيضاً بالوجوب ، إذ أمر العبد عن البيت بالحج إلى مكة ، وكذلك إذا وجب غسل الوجه ولم يمكن إلا بغسل جزء من الرأس ، وإذا وجب الصوم ولم يمكن إلا بإمساك جزء من الليل قبل الصبح ، فيوصف ذلك بالوجوب ، ونقول : مالا يتوصل إلى الواجب إلا به وهو فعل المكلف فهو واجب . وهذا أولى من أن نقول : يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب ، إذ قولنا : يجب فعل ما ليس بواجب متناقض ، وقولنا : ما ليس بواجب صار واجبا غير متناقض ، فإنه واجب ، لكن الأصل وجب بالإيجاب قصد آليه ، والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود ، وقد وجب كيفما كان ، وإن كان علة وجوبه غير علة وجوب المقصود ، فإن قيل : لو كان واجبا لسكان مقدراً ، فما المقدار الذي يجب غسله من الرأس وإمساكه من الليل ؟ قلنا : قد وجب التوصل به إلى الواجب وهو غير مقدر ، بل يجب مسح الرأس ويكفي أقل ما ينطلق عليه الاسم وهو غير مقدر ، نكتكذلك الواجب أقل ما يمكن به غسل الوجه ، وهذا التقدير كاف في الوجوب ، فإن قيل : لو كان واجبا لكان يباب على فعله ويعاقب على تركه ، وتارك الوضوء لا يعاقب على ما تركه من غسل الرأس ، بل من غسل الوجه ، وتارك الصوم لا يعاقب على ترك الإمساك ليلاً ؟ قلنا : ومن أنبأكم بذلك ؟ ومن أين عرّفتم أن ثواب البعيد عن البيت لا يزيد على ثواب القريب في الحج ؟ وأن من زاد عمله لا يزيد ثوابه وإن كان بطريق التوصل ؟ . وأما العقاب فهو عقاب على ترك الصوم والوضوء ، وليس يجوز على أجزاء الفعل ، فلا معنى لإضافته إلى التفاصيل ، فإن قيل : لو قدر على الاقتصاد على غسل الوجه لم يعاقب ؟ قلنا : هذا مسلم ، لأنه إنما يجب على العاجز ، أما القادر فلا وجوب عليه ﴿مسألة﴾ قال قائلون : إذا اخططت منكوبة باجنية وجب السكف عنهما ، لكن الحرام هي الأجنبية ، والمنكوبة حلال ويجب السكف عنها ، وهذا متناقض ، بل لبس الحرمة والحل وصفا ذاتيا لهما ، بل هو متعلق بالفعل . فإذا حرم فعل الوطء فهما قائى معنى لقولنا واطء المنكوبة حلال ، ووطء الأجنبية حرام ؟ بل هما حرامان : أحدهما بعله الأجنبية ، والآخرى بعله الاختلاط بالأجنبية ، فالاختلاف في العلة لا في الحكم ، وإنما وقع هذا في الأوهام من حيث ضامى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالعجز والقدرة والسواد والياض ، والصفات الحسية ، وذلك وهم نهنا عليه ، إذ ليست الأحكام صفات للأعيان أصلا ، بل نقول : إذا اشتملت رضية بنساء بلدة فتكح واحدة حلت ، واحتمل أن تكون هي الرضية في علم الله تعالى ، ولا نقول إنها ليست في علم الله تعالى زوجة له ، إذ لا معنى للزوجة إلا من حل وطؤها بنكاح ، وهذه قد حل وطؤها ، فهي حلال عند الله تعالى ، ولا نقول هي حرام عند الله تعالى وحلال عنده في ظنه ، بل إذا ظن الحل فهي حلال عند الله تعالى أيضا ، وسيا في تحقيق هذا في مسألة تصويب المجتهدين ، أما إذا قال لزوجية أحدا كما طاق فيحتمل أن يقال : يحل وطؤها ، والطلاق غير واقع ، لأنهم ليس لهم علاء فصار كما إذا باع أحد عبده . ويحتمل أن يقال : حرمتا جميعا ، فإنه لا يشترط تعيين محل الطلاق ، ثم عليه التعين . وإليه ذهب أكثر الفقهاء والمتبع في ذلك موجب ظن المجتهد أما المصير إلى أن إحداها محرمة والأخرى منكوبة ، كما توهموه في

اختلاط المنكحة بالأجنبية ، فلا يتقدح هنا ؛ لأن ذلك جهل من الآدمي عرض بمد التعين ، وأما هنا فليس متعيناً في نفسه ، بل يعلمه الله تعالى مطلقاً لأحدهما ، لا بينهما ﴿ فان قيل ﴾ إذا وجب عليه التعين ، قاله تعالى يعلم ما سيعينه ، فتكون هي الحرمة المطلقة بينهما في علم الله تعالى ، وإنما هو مشكل علينا ﴿ قلنا ﴾ الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه ، فلا يعلم الطلاق الذي لم يمين محله متعيناً ، بل يعلمه قاطباً للتعيين إذا عينه المطلق ، ويعلم أنه سيعين زينب مثلاً ، فيتمين الطلاق بتعيينه إذا عين لا قبله . وكذلك قول في الواجب الخير : الله تعالى يعلم ما سيفعله العبد من خلال الكفارة ، ولا يعلمه واجباً بعينه ، بل واجباً غير معين في الحال ، ثم يعلم صيرورته متعيناً بالتعيين بدليل أنه لو علم أنه يموت قبل التكفير وقبل التعين فيعلم الوجوب ، والطلاق على ما هو عليه من عدم التعين ﴿ مسألة ﴾ اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بعد محدود ، كسح الرأس ، والطلمأة نيتة في الركوع والسجود ، ومدة القيام - أنه إذا زاد على أقل الواجب هل توصف الزيادة بالوجوب ؟ قل مسح جميع الرأس هل يقع فعله بجملة واجباً أو الواجب الأقل والباقي ندب ؟ فذهب قوم إلى أن الكل يوصف بالوجوب لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد ، والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر لإيجاب ، ولا يتميز البعض من البعض ، قال كل امتثال . والأولى أن يقال : الزيادة على الأقل ندب ، فإنه لم يجب الأقل ما ينطلق عليه الاسم ، وهذا في الطلمأة نيتة والقيام وما وقع متعاقباً أظهر . وكذلك للمسح إذا وقع متعاقباً ، وما وقع من جملة معاً ، وإن كان لا يتميز بعضه من بعض بالإشارة والتعين فيحتمل أن يقال : قدراً لأقل منه واجب والباقي ندب ، وإن لم يتميز بالإشارة المتدوب عن الواجب ، لأن الزيادة على الأقل : لا عقاب على تركها مطلقاً من غير شرط بدل ، فلا يتحقق فيه حد الوجوب ﴿ مسألة ﴾ الوجوب يباين الجواز والاباحة بعده ، فذلك قلنا يقضي بخطأ من ظن أن الوجوب إذا نسخ بقي الجواز ، بل الحق أنه إذا نسخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحریم أو إباحة وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن ﴿ فان قيل ﴾ كل واجب فهو جائز وزيادة ، إذ الجائز مالا عقاب على فعله ، والواجب أيضاً لا عقاب على فعله وهو معنى الجواز ، فإذا نسخ الوجوب فكأنه أسقط العقاب على تركه ، فيبقى سقوط العقاب على فعله ، وهو معنى الجواز ﴿ قلنا ﴾ هذا كقول الفاضل : كل واجب فهو ندب وزيادة ؛ فإذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قاتل به ، ولا فرق بين الكلامين ، وكلاهما وهم ، بل الواجب لا يتضمن معنى الجواز ؛ فإن حقيقة الجواز ، التحيز بين الفعل وتركه ، والتساوي بينهما بتسوية الشرع ، وذلك منفي عن الواجب . وذكر هذه المسئلة هنا أولى من ذكرها في كتاب النسخ ، فإنه نظير في حقيقة الوجوب والجواز . لا في حقيقة النسخ ﴿ مسألة ﴾ كما فهمت أن الواجب لا يتضمن الجواز فافهم أن الجائز لا يتضمن الأمر ، وأن المباح غير مأمور به ، لتناقض أحدهما كما سبق خلافاً للبعض ؛ فإنه قال : المباح مأمور به لكنه دون الندب ، كما أن الندب مأمور به لكنه دون الواجب . وهذا محال ؛ إذ الأمر اقتضاء وطلب ، والمباح غير مطلوب ، بل مأذون فيه ومطلق له ، فان استعمل لفظ الأمر في الإذن فهو تجوز ﴿ فان قيل ﴾ ترك الحرام واجب ، والسكون المباح يترك به الحرام من الزنا والسرقة ، والسكوت المباح والكلام المباح يترك به الكفر والكذب ، وترك الكفر والكذب والزنا مأمور به ﴿ قلنا ﴾ قد يترك بالندب حرام فليكن واجباً ، وقد يترك بالحرام حرام آخر فليكن الشيء الواحد واجباً حراماً ، وهو بتناقض ، ويلزم هذا على مذهب من زعم أن الأمر بالشيء نهى عن ضده ، والنهي عن الشيء أمر بأحد أضداده ، بل يلزم عليه كون الصلاة حراماً ، إذا تحرم بها من ترك الزكاة (١) الواجبة لأنه أحد أضداد الواجب .

(١) قوله إذا تحرم بها من ترك الزكاة الخ : كذا بأصلين بيدنا ، وعبارته فيها سيأتي ؛ إذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور . ٨١ . مصبحة

وكل ذلك قياس مذهب هؤلاء . لكنهم لم يقولوا به ﴿ فان قيل ﴾ فالإباح هل يدخل تحت التكليف ، وهل هو من التكليف ؟ ﴿ قلنا ﴾ إن كان التكليف عبارة عن طلب ما فيه كلفة ، فليس ذلك في الإباح ، وإن أريد به ما عرف من جهة الشرع لإطلاقه والاذن فيه فهو تكليف ، وإن أريد به أنه الذي كلف اعتقاد كونه من الشرع فقد كلف ذلك لكن لا بنفس الإباحة ، بل بأصل الإيمان . وقد ساء الأستاذ أبو اسحق (رحمه الله) تكييفاً بهذا التأويل الأخير وهو بعيد ، مع أنه نزاع في اسم ﴿ فان قيل ﴾ فهل الإباح حسن ؟ ﴿ قلنا ﴾ إن كان الحسن عبارة عما لقاه أن يفعله فهو حسن ؟ وإن كان عبارة عما أمر بتعظيم قاعله ، والثناء عليه ، أو وجب اعتقاد استحسانه للثناء ، والقيح ما يجب اعتقاد استحسان صاحبه للذم أو العقاب ، فليس الإباح بحسن . واحترزنا باعتقاد الاستحقاق عن معاصي الأنبياء ، فقد دلّ الدليل على وقوعها منهم ، ولم يؤمر بإحسانهم وذهمهم ، لكننا نتخذ استحسانهم لذلك مع فضل الله تعالى بإسقاط المستحق من حيث أمرنا بتعظيمهم والثناء عليهم ﴿ مسألة ﴾ الإباح من الشرع . وقد ذهب بعض المعتزلة إلى أنه ليس من الشرع ؛ إذ معنى الإباح رفع الحرج عن الفعل والعرك ، وذلك ثابت قبل السمع . فعنى إباحة الشرع شيئاً : أنه تركه على ما كان عليه قبل ورود السمع ولم يغير حكمه ، وكل ما لم يثبت نحرجه ولا وجوبه بقي على النفي الأصلي ، فغيره من الإباح . وهذا له غور . وكشف الغطاء عنه أن الأفعال ثلاثة أقسام : قسم بقي على الأصل فلم يرد فيه من الشرع تعرض لا بصريح النفي ، ولا بدليل من أدلة السمع ؛ فينبغي أن يقال : استمر فيه ما كان ولم يتعرض له السمع فليس فيه حكم . وقسم صرح الشرع فيه بالتخير وقال : إن شئت فافعله وإن شئت فاتركه - فهذا خطاب ، والحكم لا معنى له إلا الخطاب ، ولا سبيل إلى إنكاره وقد ورد . وقسم ثالث لم يرد فيه خطاب بالتخير ، لكن دلّ دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه ، فقد عرف بدليل السمع ، ولولا هذا الدليل ، لكان يعرف بدليل العقل نفي الحرج عن قاعله وثبوتها على النفي الأصلي ، فهذا فيه نظر إذ اجتمع عليه دليل العقل والسمع ، وفي الطرفين الآخرين أيضاً نظر ؛ إذ يمكن أن يقال : قول الشارع إن شئت فقم ، وإن شئت فاقعد : ليس بصديد حكم ، بل هو تقرير للحكم السابق . ومعنى تقريره أنه ليس يغير أمره ، بل يتركه على ما هو عليه ، فليس ذلك أمراً حادثاً بالشرع ؛ فلا يكون شريعياً . وأما الطرف الآخر ، وهو الذي لم يرد فيه خطاب ولا دليل ، فيمكن أيضاً إنكاره بأن يقال : قد دلّ السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا طلب ترك ، فالمكلف فيه غير ؛ وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال ؛ فلا يبقى فعل إلا مدلولاً عليه من جهة الشرع ، فتكون إباحته من الشرع ، وإلا عارض أن الإباحة من جهة الشرع تقرير لا تغيير ، وليس مع التقرير تحديد أمر ، بل بيان أنهم يجدد فيه أمراً ، بل كلف عن التعرض له . وسياً في هذا تحقيق في مسألة إقامة الدليل على النافي ﴿ مسألة ﴾ المتدوب ما موره وإن لم يكن للإباح ما موره به . لأن الأمر اقتضاء وطلب ، والإباح غير مقتضى . أما المتدوب فانه مقتضى لكن مع إسقاط الذم عن تاركه ، والواجب مقتضى لكن مع ذم تاركه إذا تركه مطلقاً ، أو تركه وبدله . وقال قوم : المتدوب غير داخل تحت الأمر ، وهو قاسم من وجهين : أحدهما أنه شاع في لسان العلماء أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب ، وماشأنه ينقسم إلى أمر إباحة وأمر إيجاب مع أن صيغة الأمر قد تطلق لإرادة الإباحة ، كقوله تعالى : « وإذا حللتم فاصطادوا » « فإذا قبضت الصلابة فانتشروا » الثاني أن فعل المتدوب طاعة بالاتفاق ، وليس طاعة لكونه مراداً ، إذ الأمر عندنا يفارق الإرادة ، ولا لكونه موجوداً أو حادثاً أو لذاته أو صفة جسم ، إذ يجري ذلك في المباحات ، ولا لكونه

دنيا عليه ، فان المأمور وان لم يذب ، ولم يعاقب اذا امتثل كان مطيعا ، وانما الثواب للترغيب في الطاعة ، ولأنه قد يحيط بالكفر ثواب طاعته ، ولا يخرج عن كونه مطيعا (فان قيل) الأمر عبارة عن اقتضاء جازم لا تخيير معه والتدب مقرون بتجويز الترك والتخير فيه ، وقولكم : انه يسمى مطيعا بقاؤه لو ترك لا يسمى عاصيا (قلنا) التدب اقتضاء جازم لا تخيير فيه ، لأن التخير عبارة عن التسوية ، فاذا رجح جهة الفعل بربط الثواب به ارتفعت التسوية والتخير ، وقد قال تعالى في المحرمات أيضا « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » فلا يذنب أن يظن أن الأمر اقتضاء جازم بمعنى أن الشرع يطلب منه شيئا لنفسه ، بل يطلب منه لما فيه من صلاحه ، والله تعالى يقتضى من عباده ما فيه صلاحهم ، ولا يرضى الكفر لهم . وكذلك يقتضى التدب لنيل الثواب ، ويقول : الفعل والترك سببان بالإضافة الى - أما في حرك فلا مساواة ، ولا خيرة ، إذ في تركه ترك صلاحك وثوابك ، فهو اقتضاء جازم . وأما قولهم : انه لا يسمى عاصيا فسيبه أن العصيان اسم ذم ، وقد أسقط الذم عنه . نعم يسمى مخالفا ، وغير ممثل كما يسمى فاعله : موافقا ومطيعا (مسألة) اذا عرفت أن الحرام ضد الواجب ، لأنه المقتضى تركه ، والواجب هو المقتضى فعله ، فلا يخفى عليك أن الشيء الواحد يستحيل أن يكون واجبا حراما ، طاعة عاصية ، لكن ربما تخفى عليك حقيقة الواحد . فالواحد ينقسم الى واحد بالنوع ، وإلى واحد بالعدد : أما الواحد بالنوع ، كالسجود مثلا فانه نوع واحد من الأفعال ، فيجوز أن ينقسم الى الواجب والحرام ، ويكون انقسامه بالأوصاف والإضافات كالسجود لله تعالى ، والسجود للصنم ، إذ أحدهما واجب ، والاخر حرام ولا تناقض . وذهب بعض المعتزلة الى أنه تناقض ، فان السجود نوع واحد مأمور به فيستحيل أن ينهى عنه ، بل الساجد للصنم عاصي بقصد تعظيم الصنم لا بنفس السجود - وهذا خطأ فاحش . فانه اذا تأملت متعلق الأمر والشيء لم يتناقض ، والسجود للصنم غير السجود لله تعالى ، لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب للغايرة ، إذ الشيء لا يغير نفسه ، والغايرة تارة تكون باختلاف النوع ، وتارة باختلاف الوصف ، وتارة باختلاف الإضافة ، وقد قال الله تعالى « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر ، واسجدوا لله » وليس المأمور به هو المنهى عنه ، والاجماع منقاد على أن الساجد للشمس عاصي بنفس السجود والقصد جميعا ، فقولهم : ان السجود نوع واحد لا يخفى مع انقسام هذا النوع إلى أقسام مختلفة المقاصد ، إذ مقصود هذا السجود تعظيم الصنم دون تعظيم الله تعالى ، واختلاف وجوه الفعل كاختلاف نفس الفعل في حصول الغيرة الرافعة للتضاد . فان التضاد إنما يكون بالإضافة إلى واحد ، ولا وحدة مع الغايرة (مسألة) ما ذكرناه في الواحد بالنوع ظاهر ، أما الواحد بالعين فكسالة زيد في دار مقصورة من عمره فركعتة في الصلاة فعل واحد عينه ، هو مكتسبه ومتعلق قدرته ، فالذين سلموا في النوع الواحد نازعوا ههنا فقالوا : لا تصح هذه الصلاة ، إذ يؤدي القول بصحتها إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراما واجبا ، وهو متناقض ، وقيل لهم : هذا خلاف إجماع السلف ، فانهم ما أمروا الظلمة عند التوبة بقضاء العبادات المؤداة في الدور المقصورة مع كثرة وقوعها ، ولا نهوا الظالمين عن الصلاة في الأراضي المقصورة ، فاشكل الجواب على التنازع أبي بكر رحمه الله فقال : يسقط الوجوب عندها لأنها بدليل الإجماع ، ولا يقع واجبا ، لأن الواجب ما ياتى عليه ، وكيف يثاب على ما يعاقب عليه وفعله واحد هو كون في الدار المقصورة ، وسجوده وركوعه أكران اختيارية هو معاقب عليها ومنهى عنها ، وكل من غلب عليه الكلام قطع بهذا نظرا الى اتحاد أكرانه في كل حالة من أحواله ، وإن الحادث منه ألا كوان لا غيرها ، وهو معاقب عليها عاصي بها ، فكيف يكون متقربا بما هو معاقب عليه ، ومطيعا بما هو به عاصي ؟ وهذا غير مرضى عندنا ، بل نقول : الفعل وإن كان واحدا في نفسه - فاذا كان له وجهان متقاربان يجوز أن يكون مطلوبا من أحد

الوجهين ، مكروها من الوجه الآخر ، وإنما الحال أن يطلب من الوجه الذي يكره بعينه وقعله من حيث إنه صلاة مطلوب ، ومن حيث إنه غصب مكروه ، والغصب معقول دون الصلاة ، والصلاة معقولة دون الغصب ، وقد اجتمع الوجهان في فعل واحد ، ومقتضى الأمر والنهي الوجهان المتغايران ، وكذلك يعقل من السيد أن يقول لعبده : صل اليوم ألف ركعة ، وخط هذا الثوب ، ولا تدخل هذه الدار ، فإن ارتكبت النهي ضربك وإن امتثلت الأمر اعتقك غناط الثوب في الدار ، وصلى ألف ركعة في تلك الدار ، فيحسن من السيد أن يضربه ويمتقه ، ويقول : أطاع بالخياطة والصلاة ، وعصى بدخول الدار . فكذلك فيما نحن فيه من غير فرق . فالفعل وإن كان واحدا فقد تضمن تحصيل أمرين مختلفين يطلب أحدهما ، ويكره الآخر . ولورمى سهما واحدا إلى مسلم بحيث يرمى إلى كافر ، أو إلى كافر بحيث يرمى إلى مسلم ، فإنه يثاب ويعاقب ، وبذلك سلب الكافر ويقتل بالمسلم قصاصا يتضمن فعله الواحد أمرين مختلفين (فان قيل) ارتكاب المنهى عنه إذا أدخل بشرط العبادة أفسدها بالانفاق ، ونية التقرب بالصلاة شرط ، والتقرب بالمعصية محال ، فكيف ينوى التقرب ؟ فالجواب من أوجه : الأول أن الإجماع إذا انقضى على صحة هذه الصلاة فليعلم به بالضرورة أن نية التقرب ليس بشرط أو نية التقرب بهذه الصلاة ممكن . وأبو هاشم والجبائي ومن خالف في صحة الصلاة مسبوق بإجماع الأمة على ترك تكليف الظلمة قضاء الصلوات مع كثرتهم ، وكيف ينكر سقوط نية التقرب ، وقد اختلفوا في اشتراط نية الفرضية ونية الإضافة إلى الله تعالى ، فقال قوم : لا يجب إلا أن ينوى الظهور أو العصر ، فهو في محل الاجتهاد ، وقد ذهب قوم إلى أن الصلاة تجب في آخر الوقت ، والصبي إذا صلى في أول الوقت ثم بلغ آخره أجزاء ، ولو بلغ في وسط الوقت ، مع أنه لا يتحقق الفرضية في حقه (فان قيل) من نوى الصلاة فقد تضمنت نية القرية (قلنا) إذا صحت الصلاة بالإجماع ، واستحال نية التقرب ، فنقض تلك النية ويصح أن يقال : تعلقت نية التقرب ببعض أجزاء الصلاة من الذكر والقراءة وما لا يزاحم حق الغصوب منه ، فإن الأكوأ هي التي تناول منافع الدار . ثم كيف يستقيم من المعتزلة هذا وعندهم لا يعلم للمأور كونه مأمورا ولا كون العبادة واجبة قبل الفراغ من الامتثال كما سيأتي ، فكيف ينوى التقرب بالواجب وهو لا يعرف وجوبه ؟ فالجواب الثاني وهو الأصح أنه ينوى التقرب بالصلاة وعصى بالغصب ، وقد بينا اغتيال أحدهما عن الآخر ، ولذلك يجد المصلي من نفسه نية التقرب بالصلاة ، وإن كان في دار مفسوبة ، لأنه لو سكن ولم يفعل فعلا لكان غاصبا في حالة النوم وعدم استعمال القدرة ، وإنما يتقرب بأفعاله ، وليست تلك الأفعال شرطا لكونه غاصبا (فان قيل) وفي حالة القعود والقيام غاصب بفعله ، ولا فعل له لإقامته وقعوده ، وهو متقرب بفعله ، فيكون متقربا بعين ما هو غاصب به (قلنا) ومن حيث إنه مستوف منافع الدار غاصب ، ومن حيث إنه أتى بصورة الصلاة متقرب ، كما ذكرناه في صورة الخياصة ، إذ قد يعقل كونه غاصبا ، ولا يعلم كونه مصليا ، ويعلم كونه مصليا ، ولا يعلم كونه غاصبا فهو واجهان مختلفان ، وإن كان ذات الفعل واحدا . الجواب الثالث هو أننا نقول : يتم تكرون على القاضي رحمه الله حيث حكم بأن الفرض يسقط عندها لاجبا بدليل الإجماع ؟ فسلم أنه معصية ، ولكن الأمر لا يدل على الإجزاء إلا أنى بالمأور ، ولا النهي يدل على عدم الإجزاء ، بل يؤخذ الإجزاء من دليل آخر ، كما سيأتي (فان قيل) هذه المسئلة اجتهدية أم قطعية ؟ (قلنا) هي قطعية ، والمصيب فيها واحد ، لأن من صحح أخذ من الإجماع وهو قاطع ومن أبطل أخذ من التضاد الذي بين القرية والمعصية ، ويدعى كون ذلك محالا بدليل العقل ، فالمسئلة قطعية (فان قيل) ادعيت الإجماع في هذه المسئلة ، وقد ذهب أحمد بن حنبل إلى بطلان هذه الصلاة ، وبطلان كل عقد منهي عنه حتى البيع في وقت النداء يوم الجمعة فكيف تحتججون عليه بالإجماع ؟ (قلنا) الإجماع حجة عليه ، إذ علمنا أن الظلمة لم يأمروا بقضاء الصلوات مع كثرة وقوعها ، مع أنهم لو أسروا به لا تنشر ، وإذا أنكروا هذا فيلزم ما هو أظهر

منه ، وهو أن لا تحمل امرأة زوجها وفي ذمته دائق ظلم به ، ولا يصح بيعه ولا صلته ولا تصرفاته ، وأنه لا يحصل التحليل بوطء من هذه حاله ، لأنه عصي بترك رد المظلمة ، ولم يتركها إلا بترجيحه وبيعه وصلاته وتصرفاته فيؤدي إلى تحريم أكثر النساء ، وفوات أكثر الأملاك . وهو خرق للإجماع قطعا - وذلك لاسيما إليه (مسئلة) كابتضاع الحرام والواجب فيتضاد المكروه والواجب ، فلا يدخل مكروه تحت الأمر حتى يكون شيء واحد - أمورا - بمكروها ، إلا أن تنصرف الكراهية عن ذات الأمور إلى غيره ككراهية الصلاة في الحمام وأعطان الأبل ، و بطن الوادي وأمانه ، قالت المكروه في بطن الوادي التعرض لخطر السيل ، وفي الحمام التعرض للرشاش أو لتخبط الشياطين ، وفي إعطان الأبل التعرض لنفسارها . وكل ذلك مما يشغل القلب في الصلاة ، وربما شوش الخشوع بحيث لا يتقدم صرف الكراهية عن الأمور إلى ما هو في جواره ومحيطه لكونه خارجا عن ماهيته وشروطه وأركانه ، فلا يجتمع الأمر والكراهية ، وقوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » لا يتناول طواف المحدث الذي نهى عنه ، لأن المنهى عنه لا يكون مأمورا به ، والمنهى عنه في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة انفصل عن المأمور ، إذ المأمور به الصلاة ، والمنهى عنه التعصب ، وهو في جواره (مسئلة) المتفقون على محمة الصلاة في الدار المغصوبة ينقسم النهي عندهم إلى ما يرجع إلى ذات المنهى عنه فيضاد وجوبه ، وإلى ما يرجع إلى غيره فلا يضا وجوبه إلى ما يرجع إلى وصف المنهى عنه إلى أصله . وقد اختلفوا في هذا القسم الثالث . ومثال القسمين الأولين ظاهر ، ومثال القسم الثالث أت يوجب الطواف ، وينهى عن إيقافه مع المحدث ، أو يأمر بالصوم ، وينهى عن إيقافه في يوم النحر ، فيقال : الصوم من حيث إنه صوم مشروع مطلوب ، ومن حيث إنه واقع في هذا اليوم غير مشروع والطواف مشروع ؛ بقوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » ولكن وقوعه في حالة المحدث مكروه . والبيع من حيث إنه بيع مشروع ، ولكن من حيث وقوعه مقترنا بشرط فاسد أو زيادة في عوض في الروايات مكروه ، والطلاق من حيث إنه طلاق مشروع ، ولكن من حيث وقوعه في الحيض مكروه ، وحراة الولدين من حيث إنها حراة مشروعة ، ولكنها من حيث وقوعها في غير المنكحة مكروه . والسفر من حيث إنه سفر مشروع ولكن من حيث قصد الإباق به عن السيد غير مشروع ؛ فجعل أبو حنيفة هذا قسما ثالثا ، وزعم أن ذلك يوجب فساد الوصف لانتهاء الأصل ، لأنه راجع إلى الوصف لا إلى الأصل . والشافعي رحمه الله ألحق هذا بكراهة الأصل ولم يجعله قسما ثالثا ، وحيث نفذ الطلاق في الحيض صرف النهي عن أصله ووصفه إلى تطويل العدة وألحق الندم عند الشك في الولد ، وأبو حنيفة حيث أبطل صلاة المحدث دون طواف المحدث - زعم أن الدليل قد دل على كون الطهارة شرطا في الصلاة ، فإنه قال عليه الصلاة والسلام « لا صلاة الا بطهور » فهوتي للصلاة لانها . وفي المسئلة نظران : أحدهما في موجب مطاق النهي من حيث اللفظ ، وذلك نظر في مقتضى الصيغة ، وهو بحث نفوي ذكره في كتاب الأوامر والنواهي . والنظر الثاني نظر في تضاد هذه الأوصاف ؛ وما يحل اجتماعه ولا يعقل ، إذا وقع التصريح به من القائل ، وهو أنه هل يعقل أن يقول السيد لعبده : أنا آمرك بالخياطة وأنهاك عنها ، ولا شك في أن ذلك لا يعقل منه ، فإنه فيه يكون الشيء الواحد مطلوبا مكروها ويعقل منه أن يقول : أنا أطلب منك الخياطة وأكره دخول هذه الدار والسكون فيها ، ولا تعرض في النهي للخياطة . وذلك معقول ، وإذا خاط في تلك الدار أتى بمطلوبه ومكروهه جميعا ، وهل يعقل أن يقول أطلب منك الخياطة وأنهاك عن إيقافها في وقت الزوال فإذا خاط في وقت الزوال ، فهل جمع بين المكروه والمطلوب أو ما أتى بالمطلوب هذا في محل النظر . والمصحيح أنه ما أتى بالمطلوب ، وأن المكروه ، هي الخياطة الواقعة وقت الزوال لا الوقوع في وقت الزوال مع بقا الخياطة مطلوبة ، إذ ليس الوقوع في الوقت شيئا منفصلا عن الواقع (فإن قيل) فلم صحت الصلاة في أوقات الكراهة ، ولم

صححت الصلاة الواقعة في الأماكن السبعة من بطن الوادي وأعطان الأبل ؟ وما الفرق بينهما وبين النهي عن صوم يوم النحر ؟ (قلنا) من صحح هذه الصلوات لزمه صرف النهي عن أصل الصلاة ووصفها إلى غيره ، وقد اختلفوا في انعقاد الصلاة في الأوقات المكروهة ، اتزدهم في أن النهي نهي عن إيقاع الصلاة من حيث أنه إيقاع صلاة أو من أمر آخر مقترن به ، وأما صوم يوم النحر فقطع الشافعي رحمه الله ببطلانه ، لأنه لم يظهر انصراف النهي عن عينه ووصفه ، ولم يرتض قولهم : إنه نهي عنه لما فيه من ترك إجابة الدعوة بالأكل ، فإن الأكل ضد الصوم ، فكيف يقال له : كل - أي أجب الدعوة - ولا تأكل : أي صم ؟ والآن تفصيل هذه المسائل ليس على الأصولي ، بل هو موكل إلى نظر المجتهدين في الفروع ، وليس على الأصولي إلا حصر هذه الأقسام الثلاثة ، وبيان حكمها في التضاد وعدم التضاد . وأما النظر في آحاد المسائل أنها من أي قسم هي ؟ قال المجتهد ، وقد يعلم ذلك بدليل قاطع ، وقد يعلم ذلك بظن ، وليس على الأصولي شيء من ذلك ، وتأم النظر في هذا بيان أن النهي للمطلق يقتضي من هذه الأقسام أيها ، وأنه يقتضي كون المنهي عنه مكروها لذاته أو لغيره أو لصفته وسيأتي

﴿ مسألة ﴾ اختلفوا في أن الأمر بالشيء : هل هو نهي عن ضده ؟ وللسألة طرقتان : أحدهما يتعلق بالعبادة ، ولا يستقيم ذلك عند من لا يرى للأمر صبغة ، ومن رأى ذلك فلا شك في أن قوله : قم غير قوله : لا تقعد ، فانهما صورتان مختلفتان ، فيجب عليهما الرد إلى المعنى ، وهو أن قوله : قم له مفهومان : أحدهما طلب القيام ، والآخر ترك القعود ، فهو دال على المعنيين ، فالعنوان للمفهوم من متجذبان أو أحدهما غير الآخر ، فيوجب الرد إلى المعنى ، والطرف الثاني يبحث عن المعنى القائم بالنفس ، وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود أم لا ؟ وهذا لا يمكن فرضه في حق الله تعالى ؟ فإن كلامه واحد هو أمر ونهي ، ووعد ووعد ، فلا تتطرق الغيرة إليه ، فليترض في المخلوق ، وهو أن طلبه للحركة هل هو بعينه كراهة للسكون . وطلب لتركه ، وقد أطلق المعتزلة أنه ليس الأمر بالشيء منبها عن ضده . واستدل القاضي أبو بكر - رحمه الله - عليهم بأن قال : لا خلاف أن الأمر بالشيء ناه عن ضده ، فإذا لم يقم دليل على اقتران شيء آخر بأمره دل على أنه ناه بما هو أمر به ، قال : وبهذا علمنا أن السكون عين ترك الحركة ، وطلب السكون عين طلب ترك الحركة ، وشغل الجوهر يحيز انتقل إليه عين تفرغه الحيز للثقل عنه ، والقرب من المغرب عين البعد من المشرق ، فهو فعل واحد ، بالإضافة إلى المشرق بعد ، وبالإضافة إلى المغرب قرب ، وكون واحد بالإضافة إلى حيز شغل ، وبالإضافة إلى الآخر تفرغ . وكذلك ههنا طلب واحد بالإضافة إلى السكون أمر ، وإلى الحركة نهي قال : والدليل على أنه ليس معه غيره أن ذلك الغير لا يخلو من أن يكون ضداً له ، أو مثلاً له ، أو خلافاً ، ومحال كونه ضداً لأنهما لا يجتمعان وقد اجتمعا . ومحال كونه مثلاً لتضاد التثنيين . ومحال كونه خلافاً ، إذ لو كان خلافاً لجاز وجود أحدهما دون الآخر . إما هذا دون ذلك ، أو ذاك دون هذا ، وكإرادة الشيء مع العلم به لما اختلفا تصور وجود العلم دون الإرادة ، وإن لم يتصور وجود الإرادة دون العلم ، بل كان يتصور وجوده مع ضد الآخر وضد النهي عن الحركة الأمر بهما ، فلنتجز أن يكون أمراً بالسكون والحركة معاً ، فيقول : تحرك واسكن ، وقم واقعد . وهذا الذي ذكره دليل على المعتزلة حيث تمنوا تكليف المحال ، وإلا فمن يجوز ذلك يجوز أن يقول أجمع بين القيام والقعود ولا نسلم أيضاً أن ضرورة كل أمر بالشيء أن يكون ناهياً عن ضده ، بل يجوز أن يكون أمراً بضده فضلاً عن أن يكون لا أمراً ، ولا ناهياً . وعلى الجملة فالذي صح عندنا بالبحث النظري السلكي تفرجاً على إثبات كلام النفس أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده ، لا بمعنى أنه عينه ، ولا بمعنى أنه يتضمنه ، ولا بمعنى أنه يلزمه ، بل يتصور أن الأمر بالشيء من هو ذاهل عن أضداده ، فكيف يقرر

بذاته قول متعلق بما هو ذاهل عنه ، وكذلك ينهى عن الشيء ولا يخطر بباله أضداده ، حتى يكون أمراً بأحد أضداده لا بعينه ، فإن أمر ولم يكن ذاهلاً عن أضداد المأمور به فلا يقوم بذاته زجر عن أضداده مقصوداً لامن حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك أضداده ، فيكون ترك أضداد المأمور ذريعة بحكم ضرورة الوجود ، لا بحكم ارتباط الطلب به ، حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود إذا قيل له : قم فجمع كان ممثلاً ، لأنه لم يؤمر إلا بإيجاد القيام ، وقد أوجده . ومن ذهب إلى هذا للذهب لزمه فضائح الكسبي من المعزلة حيث أنكر المباح ، وقال : ما من مباح إلا وهو ترك لحرام فهو واجب ، ويلزمه وصف الصلاة بأنها حرام إذا ترك بها الزكاة الواجبة على الفور . وإن فرق مفرق فقال : النهي ليس أمراً بالصدقة ، والأمر نهى عن الصدقة لم يجد إليه سبيلاً إلا التحكم المحض (فإن قيل) فقد قلتم : إن مالا يوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب ، ولا يوصل إلى فعل الشيء إلا بترك ضده ، فليكن واجباً (قلنا) ونحن نقول ذلك واجب ، وإنما الخلاف في إيجابه هل هو عين إيجاب المأمور به أو غيره ؟ فإذا قيل اغسل الوجه فليس عين هذا إيجاباً لفعل جزء من الرأس ، ولا قوله صم النهار إيجاباً بعينه لإمساك جزء من الليل ، ولذلك لا يجب أن ينوى إلا صوم النهار ، ولكن ذلك يجب بدلالة العقل على وجوبه من حيث هو ذريعة إلى المأمور ، لأنه عين ذلك الإيجاب ، فلا منافاة بين الكلامين .

الفن الثالث من القطب الأول في أركان الحكم

وهي أربعة : الحاكم ، والمحكوم عليه ، والمحكوم فيه ، ونفس الحكم

أما نفس الحكم فقد ذكرناه ، وأنه يرجع إلى الخطاب ، وهو الركن الأول (الركن الثاني الحاكم) وهو المخاطب ، فإن الحكم خطاب وكلام قاطعه كل متمك ، فلا يشترط في وجود سورة الحكم إلا هذا القدر أما استحقاق نفوذ الحكم فليس إلا لمن له الخلق والأمر ، فإما النافذ حكم المالك على مملوكه ، ولا مالك إلا الخالق ، فلا حكم ولا أمر إلا لله . أما النبي صلى الله عليه وسلم ، والسلطان ، والسيد ، والأب ، والزوج ، فإذا أمروا وأوجبوا لم يجب شيء بإيجابهم ، بل بإيجاب الله تعالى طاعتهم ، ولولا ذلك لكان كل مخلوق أوجب على غيره شيئاً كان للوجب عليه أن يقبل عليه الإيجاب ، إذ ليس أحدهما أولى من الآخر ، فإذا الواجب طاعة الله تعالى ، وطاعة من أوجب الله تعالى طاعته (فإن قيل) لابل من قدر على التوعد بالعقاب وتحقيقه حساً فهو أهل للإيجاب ، إذ الوجوب إنما يتحقق بالعقاب (قلنا) قد ذكرنا من مذهب القاضي رحمه الله أن الله تعالى لو أوجب شيئاً للوجب وإن لم يوعده عليه بالعقاب ، لكن عند البحث عن حقيقة الوجوب لا يتحصل على طائل إذا لم يعلق به ضرر محذور ، وإن كان في الدنيا ، فقد بقدر عليه ، إلا أن العادة جارية بتخصيص هذا الاسم بالضرر الذي يحذر في الآخرة ، ولا قدرة عليه إلا لله تعالى ، فإن أطلق على كل ضرر محذور وإن كان في الدنيا فقد بقدر عليه الأدنى ، فتد ذلك يجوز أن يكون موجباً ، لا بمعنى أنا نتحقق قدرته عليه ، فإنه ربما يسجز عنه قبل تحقيق الوعيد ، لكن نتوقع قدرته ، ويحصل به نوع خوف (الركن الثالث المحكوم عليه) وهو المكلف وشرطه أن يكون عاقلًا يفهم الخطاب فلا يصح خطاب الجناد والبهيمة ، بل خطاب المجنون والصبي الذي لا يميز ، لأن التكليف مقتضى الطاعة والامتثال ولا يمكن ذلك إلا بقصد الامتثال ، وشرط القصد العلم بالمقصد ، والفهم للتكليف ، فكل خطاب متضمن للأمر باتهم . فمن لا يفهم كيف يقال له أفهم ؟ ومن لا يسمع الصوت كالجناد « كيف يكلم ؟ وإن سمع الصوت كالبهيمة ولكنه لا يفهم فهو كمن لا يسمع ، ومن يسمع وقد يفهم فهمًا ، لكنه لا يقبل ولا يثبت كالمجنون وغير المميز في مخاطبته يمكنه لكن اقتضاها لا امتثال منه مع أنه لا يصح

منه قصد صحيح غير ممكن (فان قيل) فقد وجبت الزكاة والنفقات على الصبيان (قلنا) ليس ذلك من التكليف في شيء، إذ يستحيل التكليف بفعل الغير وتجب المديّة على العاقلة لا بمعنى أنهم مكلفون بفعل الغير ولكن بمعنى أن فعل الغير سبب لثبوت الغرم، في ذمتهم فكذلك الائلاف . وذلك التصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمة الصبيان بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالإداء في الحال، وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ، وذلك غير محال، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم : انهم ، وأن يخاطب من لا يسمع ولا يفهم . وأما أهلية ثبوت الأحكام في الذمة فاستفاد من الإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به فهم التكليف في مآل الحال ، حتى أن البهيمة لما لم تكن لها أهلية فهم الخطاب بالعقل ولا بالقوة لم تنهياً لآضافة الحكم إلى ذمتها ، والشرط لا بد أن يكون حاصلاً ، أو ممكناً أن يحصل على القرب فيقال : انه موجود بالقوة كما أن شرط المالكية الإنسانية ، وشرط الإنسانية الحياة ، والنطفة في الرحم قد ثبت لها الملك بالإرث والوصية والحياة غير موجودة بالعقل ، ولكنها بالقوة ، إذ مبرها إلى الحياة فكذلك الصبي مبره إلى العقل فصلاح لآضافة الحكم إلى ذمته ، ولم يصلح للتكليف في الحال (فان قيل) قالصبي المميز مأمور بالصلاة (قلنا) مأمور من جهة الولي ، والولي مأمور من جهة الله تعالى إذ قال عليه السلام « مرؤوم بالصلاة وهم أبناء سبع ، واضربوهم عليها وهم أبناء عشر » وذلك لأنه يفهم خطاب الولي ويخاف ضربه ، فصار أهلاً له ، ولا يفهم خطاب الشارع ، إذ لا يعرف الشارع ، ولا يخاف عقابه إذ لا يفهم الآخرة (فان قيل) فإذا قرب البلوغ عقل ، ولم يكفه الشرع أقبل ذلك على نقصان عقله ؟ (قلنا) قال القاضي أبو بكر رحمه الله ذلك يدل عليه ، وليس يصح ذلك ، لأن انفصال النطفة منه لا يزيد عقله ، لكن حط الخطاب عنه تخفيفاً لأن العقل خفي ، وإنما يظهر فيه على التدرج ، فلا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشرع ، ويعرف المرسل والرسول والآخرة ، فنصب الشرع له علامة ظاهرة (مسئلة) تكليف الناس والأطفال عما يكلف محال ، إذ من لا يفهم كيف يقال له انهم ؟ أما ثبوت الأحكام بأفعالهم في النوم والغفلة فلا ينكر ، كزوم الغرامات وغيرها ، وكذلك تكليف السكران الذي لا يفهم محال ، كتكليف الساهي والمجنون ، والذي يسمع ، ولا يفهم ، بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكن تنبيهه ، ومن المجنون الذي يفهم كثيراً من الكلام ، وأما هو ذلاقه ، وزوم الغرم ، فذلك من قبيل ربط الأحكام بالأسباب ، وذلك مما لا ينكر (فان قيل) فقد قال الله تعالى « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » وهذا خطاب للسكران (قلنا) إذا ثبت بالبرهان استحالة خطاب بموجب تأويل الآية ، ولما تأويلان : أحدهما أنه خطاب مع المنتشى الذي ظهر فيه مبادئ النشاط والطرب ولم يزل عقله ، فانه قد يستحسن من اللعب والانسياط ما لا يستحسنه قبل ذلك ، ولكنه عاقل ، وقوله تعالى : « حتى تهابوا ما تقولون » معناه حتى تتبينوا ويحكمكم فيكم باتكم ، كما يقال للفضبان : اصبر حتى تعلم ما تقول أي حتى يسكن غضبك فيكلم عليك ، وإن كان أصل عقله بائياً . وهذا لا يشغل بالصلاة مثل هذا السكران ، وقد بعسر عليه تصحيح خارج الحروف ، وتام الخشوع . الثاني أنه ورد الخطاب به في ابتداء الاسلام قبل تحريم الخمر ، وليس المراد المنع من الصلاة ، بل المنع من أفراط الشرب في وقت الصلاة - كما يقال : لا تقرب التهجد وأنت شبعان ، ومعناه لا تشبع . فيثقل عليك التهجد (مسئلة) فان قال قائل : ليس من شرط الأمر عندكم كون المأمور موجوداً اذ قضيت بأن الله تعالى أمر في الأزل لعباده قبل خلقهم ، فكيف شرطكم كون المكلف سميماً قاعلاً ، والسكران والناسي والصبي والمجنون أقرب الى التكليف من المعلوم ؟ (قلنا) يلغى أن يفهم معنى قولنا ان الله تعالى أمر ، وأن المعلوم مأمور ، فانا نحى به أنه مأمور على تقدير الوجود لأنه مأمور في حالة العدم ، إذ ذلك محال ، لكن أثبت الذهابون إلى إثبات كلام النفس أنه لا يبعد أن يقوم بذات الأب طلب تعلم العلم من الولد الذي سيوجد ، وأنه لو قدر بقاء ذلك الطلب حتى وجد الولد صار الولد مطايا بذلك الطلب ومأموراً به ، فكذلك المعنى القائل بذات

الله تعالى الذي هو اقتضاء الطاعة من المبادى القديمة خلق جباهه على تقدير وجودهم ، فاذا وجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء . ومثل هذا جار في حق الصبي والمجنون ، فان انتظار العقل لا يرد على انتظار الوجود ، ولا يسمى هذا المعنى في الأزل خطاباً ، إنما يصير خطاباً إذا وجد للأمر وأسمع ، وهل يسمى أمراً فيه خلاف ، والصحيح أنه يسمى به ، إذ يحسن أن يقال فيمن أوصى أولاده بالتصدق بماله أن يقال : فلان أمر أولاده بكذا ، وإن كان بعض أولاده مجتهداً في البطن أو معدوماً ، ولا يحسن أن يقال : خاطب أولاده إلا إذا حضروا وسمعوا ، ثم إذا أوصى فتفقدوا وصيته يقال : قد أطاعوه وأمتثلوا أمره مع أن الأمر الآن معدوم والمأمور كان وقت وجود الأمر معدوماً ، وكذلك نحن الآن بطاعتنا بمتثلون أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو معدوم عن عالمنا هذا ، وإن كان حياً عند الله تعالى ، فاذا لم يكن وجود الأمر شرطاً لكون المأمور مطيعاً بمتتلاً ، فلم يشترط وجود المأمور ، لكون الأمر أمراً (فإن قيل) أتفتنون أن الله تعالى في الأزل أمر المأمور على وجه الالتزام (قلنا) نعم نحن نقول : هو أمر ، لكن على تقدير الوجود ، كما يقال : الوالد موجب وعلم على أولاده بالتصدق إذا عقلوا بلغوا ، فيكون الالتزام والإيجاب حاصلًا ولكن بشرط الوجود والقدرة ، ولولا قلبي لبيده : صم غدا فقد أوجب ، وأزعم في الحال صوم الغد ، ولا يمكن صوم الغد في الوقت بل في الغد ، وهو موصوف بأنه ملزم ، وموجب في الحال (الركن الرابع المحكوم فيه) وهو الفعل ، إذ لا يدخل تحت التكليف إلا الأفعال الاختيارية . وللدخول تحت التكليف شروط : الأول صحة حدوثه لاستحالة تعلق الأمر بالقديم والباقي وقلب الأجناس والجمع بين الضدين وسائر الحالات التي لا يجوز التكليف بها عند من يحيل تكليفه بالاطلاق ، فلا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه وهل يكون الحادث في أول حال حدوثه مأموراً به كما كان قبل الحدوث أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية من الوجود ؟ اختلفوا فيه ، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذكره . الثاني جواز كونه مكسباً للبدن ، حاصلًا باختياره إذ لا يجوز تكليف زيد كتابة عمرو وخياطته ، وإن كان حدوثه ممكناً فليكن مع كونه ممكناً مقدوراً للطالب . الثالث كونه معلوماً للمأمور ، معلوم التمييز عن غيره - حتى يصور قصده إليه وأن يكون معلوماً كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يصور منه قصد الامتثال ، وهذا يختص بما يجب فيه قصد الطاعة والتقرب (فإن قيل) قال كافر مأمور بالإيمان بالرسول عليه السلام ، وهو لا يعلم أنه مأمور به (قلنا) الشرط لا بد أن يكون معلوماً أو في حكم المعلوم بمعنى أن يكون العلم ممكناً بأن تكون الأدلة منصوبة والعقل والتمييز من النظر حاصلًا حتى أن ملأ دليل عليه ، أو من لا عقل له مثل الصبي والمجنون لا يصبح في حقه . الرابع أن يكون بحيث يصبح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر المباديات ، ويستثنى من هذا شيان : أحدهما الواجب الأول ، وهو النظر المعروف للوجود ، فانه لا يمكن قصد إيقاعه طاعة وهو لا يعرف وجوبه إلا بعد الإتيان به . والثاني أصل إرادة الطاعة والاختلاس فانه لو انقضت إلى إرادة لا تقترن الإرادة إلى إرادة وتسلسل ، ونشعب عن شروط الفعل خمس مسائل : (مسئلة) ذهب قوم إلى أن كون المكلف به ممكن الحدوث ليس بشرط ، بل يجوز تكليفه بالاطلاق والأمر بالجمع بين الضدين وقلب الأجناس وإعدام القديم وإيجاد الموجد ، وهو المنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه الله ، وهو لازم على مذهبه من وجوب : أحدهما أن القاعد عنده غير قادر على القيام إلى الصلاة ، لأن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله ، وإنما يكون مأموراً قبله . والآخر أن القدرة الحادثة لا تأتي غير هاتفي إيجاد للقدور ، بل أفعال لتاجدة بقدرة الله تعالى واختراعه ، فكل عبده عنده مأمور بفعل الخير . واستدل على هذا بثلاثة أشياء : أحدها قوله تعالى : « ولا تحملنا مالا طاعة لنا به » والحال لا يسأل بدفعه ، فانه متدفع بذاته ، وهو ضعيف ، لأن المراد به ما سبق ويشق علينا ، إذ من أنيب بالتكليف بأعمال تكاد تنضى إلى هلاكه لشدها ، كقوله : « اقلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم » فقد يقال حمل المالا طاعة له به ، قال الظاهر الأول ضعيف الدلالة في القطعيات . الثاني

قولهم : ان الله تعالى أخبر أن أباحل لا يصدق ، وقد كلفه الإيمان ومعناه أن يصدق مجدأ فيما جاء به وما جاء به أنه لا يصدق ، فكأنه أمره أن يصدق في أن لا يصدق ، وهو محال ، وهذا ضعيف أيضاً ، لأن أباحل أمر بالإيمان بالتوحيد والرسالة ، والأدلة منصوبة ، والمقل حاضر ، إذ لم يكن هو مجنوناً فكان الإيمان حاصلًا لكن الله تعالى علم أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً ، فالعلم يتبع المعلوم ولا يغيره ، فذا علم كون الشيء مقدوراً اشخص ، وبمكنا منه ، ومتوكفاً عن جهته مع القدرة عليه ، فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً ، ويخرج عن كونه ممكنًا مقدوراً ، وكذلك نقول : القيامة مقدور عليها من جهة الله تعالى في وقتنا هذا ، وإن أخبر أنه لا يقيمها وتركها مع القدرة عليها وخلاف خبره محال ، إذ يصير وعيده كذباً ، ولكن هذه استحالة لا ترجع إلى نفس الشيء ، فلا تؤثر فيه . الثالث قولهم : لو استحال تكليف المحال لاستحال إما لصيغته ، أو لمعناه ، أو لمفسدة تتعلق به ، أو لأنه يناقض الحكمة ولا يستحيل لصيغته ، إذ لا يستحيل أن يقول : « كونوا قردة خاسئين » وأن يقول السيد لعبيده الأعمى : أبصر ، وللزمن : امش . وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً ، إذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين ، ومحال أن يقال : إنه ممنوع لنفسه أو منافية الحكمة ، فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال ، إذ لا يقيح منه شيء ، ولا يجب عليه الإصلاح ، ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد ، والفساد والسفه من المخلوق ممكن ، فلم يمتنع ذلك مطلقاً . واختار استحالة التكليف بالمحال لاقيقه ، ولا لمفسدة تنشأ عنه ، ولا لصيغته ، إذ يجوز أن ترد صيغته ، ولكن للتعجب لا للطلب كقوله تعالى : « كونوا حجارة أو حديدًا » وكقوله : « كونوا قردة خاسئين » أو لاظهار القدرة كقوله تعالى : « كن فيكون » لا بمعنى أنه طلب من المعلوم أن يكون بنفسه ، ولكن بمنع لمعناه ، إذ معنى التكليف طلب ما فيه كلفة ، والطلب يستدعي مطلوباً وذلك المطلوب يذفي أن يكون مفهوماً لكلف بالاتفاق ، فيجوز أن يقول : تحرك إذ التحرك مفهوم ، فلو قال له : تحرك ، فليس بتكليف ، اذ معناه ليس بمقول ولا مفهوم ولا له معنى في نفسه فانه لفظ مهمل ، ولو كان له معنى في بعض اللغات برعنه الأمر دون لنا أمور ، فلا يكون ذلك تكليفاً أيضاً ، لأن التكليف هو الخلق بالما فيه كلفة ، وما لا يهيمه المخطأ لا يكون خطايا معه ، وإنما يشترط كونه مفهوماً ، ليتصور منه الطاعة ، لأن التكليف اقتضاء طاعة ، فإذا لم يكن في العقل طاعة لم يكن اقتضاء الطاعة متصوراً معقولاً ، إذ يستحيل أن يقوم بذات العقل طلب الخياطة من الشجر ، لأن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أولاً ، وهذا غير معقول : أي لا وجود له في العقل ، فإن الشيء قبل أن يوجد في نفسه فله وجود في العقل ، وإنما يتوجه إليه الطلب بعد حصوله في العقل ، وإحداث القديم غير داخل في العقل ، فكيف يقوم بذاته طلب إحداث القديم ؟ وكذلك سواد الأبيض لا وجود له في العقل ، وكذلك قيام القاعد فكيف يقول له : قم وأنت قاعد ؟ فهذا الطلب يمتنع قيامه بالقلب ، لعدم المطلوب ، فانه كما يشترط في المطلوب أن يكون معدوماً في الأعيان يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان أي في العقل ، حتى يكون إيجاده في الأعيان على وفقه في الأذهان ، فيكون طاعة وامتناعاً أي إحذاه لمخال ما في نفس الطالب . فما لا مثال له في النفس لا مثال له في الوجود (فإن قيل) فإذا لم يعلم عجز الأنا من القيام تصور أن يقوم بذاته طلب القيام (قلنا) ذلك طلب مبني على الجهل ، وربما يظن الجاهل أن ذلك تكليف ، فإذا انكشف تبين أنه لم يكن طلباً ، وهذا لا يتصور من الله تعالى (فإن قيل) فإذا لم تؤثر القدرة الحادثة في الإيجاد وكانت مع الفصل كان كل تكليف تكليفاً بما لا يطاق (قلنا) نحن ندرك بالضرورة تفرقة بين أن يقال للقاعد الذي ليس بزمان : ادخل البيت ، وبين أن يقال له : اطلع السماء ، أو يقال له : قم مع استدامة القعود ، أو اقلب السواد حركة ، والشجرة قرصاً ، إلا أن النظر في أن هذه التفرقة إلى ماذا ترجع ويعلم أنها ترجع إلى تمكن وقدرة بالإضافة إلى أحد هذه الأوامر دون البقية ، ثم النظر في

تفصيل تأثير القدرة ، ووقت حدوث القدرة كيف ما استقر أمره لا يشككتنا في هذا ، ولذلك جاز أن نقول
 « لا تحتملنا مالا طاقة لنا به » فإن استوت الأمور كلها ، فأى معنى لهذا الدعاء ؟ رأى معنى لهذه التفرقة الضرورية ؟
 فرضنا من هذه المسألة غير موقوف على البحث عن وجه تأثير القدرة وقتها . وعلى الجملة سبب غرض هذا أن
 التكليف نوع خاص من كلام النفس ، وفي فهم أصل كلام النفس غرض ، فالنفع عليه وتفصيل أقسامه
 لاحقة لا يكون أغنى (مسئلة) كما لا يجوز أن يقال : اجمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال : لا تنصرف
 ولا تسكن ، لأن الانتهاء عنهما حال كالجمع بينهما (فان قيل) فمن توسط مزعة مفضية فيحرم عليه المسك
 ويحرم عليه الخروج ، إذ في كل واحد انفساد زرع الغير ، فهو مباح بهما (قلنا) حفظ الأصول من هذا أن يعلم
 أنه لا يقال له : لا تمسك ولا تخرج ، ولا ينهى عن الضدين ، فانه حال كما لا يؤمر بجمعهما (فان قيل) فما
 يقال له (قلنا) يؤمر بالخروج كما يؤمر بالولوج في الفرج الحرام بالزرع ، وإن كان به ماساً للفرج الحرام ، ولكن
 يقال له : انزع على قصد التوبة ، لا على قصد الانتذاذ . فكذلك في الخروج من القصب قليل الضرر ، وفي
 المسك تكثيره ، وأهون الضررين يصير واجباً وطاعة بالإضافة إلى أعظمهما ، كما يصير شرب الخمر
 واجباً في حق من غصن بلقمة ، وتناول طعام الغير واجباً على المضطر في الخمصة ، وإفساد مال الغير ليس
 حراماً بعينه ، ولذلك لو أكره عليه بالقتل وجب أو جاز (فان قيل) فلم يجب الضمان بما يفسده في الخروج
 (قلنا) الضمان لا يستدعي العدوان ، إذ يجب على المضطر في الخمصة مع وجوب الاتلاف ، ويجب على الصبي
 وعلى من رمى إلى صف الكفار وهو مطيع به (فان قيل) فالضمان في الحج القاسد إن كان حراماً للزوم
 القضاء فلم يجب ، وإن كان واجباً وطاعة فلم يجب القضاء ؟ ولم عصي به ؟ (قلنا) عصي بالوطء المقسد وهو
 مطيع بإتمام القاسد ، والقضاء يجب بأمر مجدد ، وقد يجب بما هو طاعة إذا تعلق إليه خلل ، وقد يسقط
 القضاء بالصلاة في المدار المخصوص مع أنه عدوان بالقضاء كالضمان (فان قيل) فم تنكروا على أبي هاشم
 حيث ذهب إلى أنه لو مكث عصي ، ولو خرج عصي ، وأنه أتى بنفسه في هذه الوطئة ، فحكم العيبان ينسحب
 على فعله . (قلنا) وليس لأحد أن يلقى بنفسه في حال تكلف مالا يمكن ، فمن أتى نفسه من سطح فأنكسرت
 رجله لا يحصى بالصلاة قاعداً ، وإنما يعصى بكسر الرجل ، لا بترك الصلاة قائماً . وقول القائل : ينسحب عليه
 حكم العدوان إن أراد به أنه إنما نهى عنه مع النهي عن ضده ، فهو محال . والعيبان عبارة عن ارتكاب منهي
 قد نهى عنه ، فإن لم يكن نهى لم يكن عصيان ، فكيف يفرض النهي عن شيء وعن ضده أيضاً ؟ ومن جوز
 تكليف مالا يطاق عقلاً فانه عنه شرماً لقوله تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » (فان قيل) فان رجعت
 جانب الخروج لتقليل الضرر لما قولكم فيمن سقط على صدر صبي مخوف بصبيان ، وقد علم أنه لو مكث قتل
 من تحته ، أو تنفل قتل من حواليه ، ولا ترجيح فكيف السبيل ؟ (قلنا) يحتمل أن يقال أمك ، فارت
 الانتقال فعل مستأنف لا يصبح إلا من حى قادر ، وأما ترك الحركة فلا يحتاج إلى استعمال قدرة ، ويحتمل
 أن يقال : يتخير — إذ لا ترجيح — ويحتمل أن يقال : لاحكم لله تعالى فيه ، يفعل ما يشاء لأن الحكم
 لا يثبت إلا بنص ، أو قياس على منصوص ، ولا نص في هذه المسألة ، ولا نظير لها في المنصوصات حتى يقاس
 عليه ، فبقى على ما كان قبل ورود الشرع ، ولا يبعد خلوه واقعة عن الحكم — فكل هذا محتمل ، وأما تكليف
 المحال ، فمحال (مسئلة) اختلفوا في المقتضى بالتكليف : والذي عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الاقدام
 أو الكف ، وكل واحد كسب البعد ، فالأمر بالصوم أمر بالكف ، والكف فعل يثبت عليه ، والمقتضى
 بالنهي عن الزنا والشرب التلبس بضد من أضداده ، وهو الترك ، فيكون متباً على الترك الذي هو فعله . وقال
 بعض المعتزلة : قد يقتضى الكف ، فيكون فعلاً ، وقد يقتضى أن لا يفعل ولا يقعد التلبس بضده ، فأنكر

الأولون هذا ، وقالوا : المنتهى بالنهى متاب ولا ياب إلا على شيء ، وإن لا يفعل عدم وليس بشيء ، ولا تتعاقب بقدره ، إذ القدرة تتعاقب بشيء ، فلا يصح الاعدام بالقدرة ، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف ياب على لا شيء ؟ والصحيح أن الأمر فيه منقسم - أما الصوم فالكف فيه مقصود ، ولذلك تشترط فيه النية ، وأما الزنا والشرب فقد نهى عن فعلهما ، فيعاقب فاعلهما ، ومن لم يصدر منه ذلك فلا يعاقب ، ولا يثاب إلا إذا قصد كفت الشهوة عنهما مع التحنن ، فهو متاب على فعله . وأما من لم يصدر منه المنهى عن فعله فلا يعاقب عليه ولا يثاب ، لأنه لم يصدر منه شيء . ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصدر منه الفواحش ، ولا يقصد منه التلبس بأضدادها (مسئلة) فصل المكره يجوز أن يدخل تحت التكليف بخلاف فعل المجنون والبهيمة ، لأن الحلال يتم في المكلف لائق المكلف به ، فإن شرط تكليف المكلف السماع والفهم ، وذلك في المجنون والبهيمة معدوم ، والمكره بهم ، وفعله في حيز الامكان ، إذ يقدر على تحقيقه وتركه . فإن أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل ، لأنه قادر عليه وإن كان فيه خوف الهلاك ، وإن كلف على وفق الاكراه ، فهو أيضاً ممكن بأن يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم - إذ يجب قتلها - أو أكره الكافر على الاسلام ، فإذا أسلم تقول قد أدى ما كلف ، وقالت المعتزلة : إن ذلك محال ؛ لأنه لا يصح منه إلا فعل ما كره عليه ، فلا يبقى له خير ، وهذا محال ؛ لأنه قادر على تركه ، ولذلك يجب عليه ترك ما كره عليه إذا أكره على قتل مسلم ، وكذلك لو أكره على قتل حية فيجب قتل الحية ، وإذا أكره على إراقة الخمر فيجب عليه إراقة الخمر ، وهذا ظاهر ولكن فيه غور ، وذلك لأن الامتنال إنما يكون طاعة إذا كان الانعبات له يباعث الأمر ، والتكليف دون باعث الاكراه ، فإن أقدم للخلاص من سيف المكره لا يكون محبباً داعي الشرع ، وإن انبث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الاكراه ، بل كان يفعله لو أكره على تركه فلا يمتنع وقوعه طاعة ، لكن لا يكون مكرهاً ، وإن وجد صورة التحذير فليتنبه لهذه الدقيقة (مسئلة) ليس من شرط الفعل للمأمور به أن يكون شرطه حاصل حاله الأمر ، بل يتوجه الأمر بالشرط والشرط ، ويكون مأموراً بتقديم الشرط ، فيجوز أن يخاطب الكفار بفروع الاسلام كما يخاطب المحدث بالصلاة بشرط تقديم الوضوء ، والمحدث بمصدق الرسول بشرط تقديم الايمان بالرسول . وذهب أصحاب الرأي إلى إنكار ذلك . والمخالف إما في الجواز ، وإما في الوقوع : أما الجواز المطلق فواضح ، إذ لا يمتنع أن يقول الشارع : بني الاسلام على خمس ، وأنتم مأمورون بجميعها ، وبتقديم الاسلام من جعلتها ، فيكون الايمان مأموراً به لنفسه ، ولكونه شرطاً لسائر العبادات كما في المحدث والمحدث ، فإن منع مانع الجميع وقال : كيف يؤمر بما لا يمكن امتثاله ، والمحدث لا يقدر على الصلاة ، فهو مأمور بالوضوء ، فإذا توضأ توجه عليه حينئذ الأمر بالصلاة ؟ (قلنا) فيبني أن يقال : لو ترك الوضوء والصلاة جميع عمره لا يعاقب على ترك الصلاة ، لأنه لم يؤمر قط بالصلاة ، وهذا خلاف الإجماع . ويبني أن لا يصلح أمره بعد الوضوء بالصلاة بل بالتكبير ، فإنه يشترط تقديمه ، ولا بالتكبير بل بهزمة التكبير أولاً ، ثم بالكاف ثانياً - وعلى هذا الترتيب . وكذلك السعي إلى الجمعة يبني أن لا يتوجه الأمر به إلا بالخطوة الأولى ، ثم بالثانية ، وأما الوقوع الشرعي فنقول : كان يجوز أن يخص خطابات الترويع بالمؤمنين ، كما خصص وجوب العبادات بالأحرار ، والمقيمين ، والأحياء ، والطاهرات دون الخبيص . ولكن وردت الأدلة بمخاطبتهم ، وأدلت ثلاثة : الأول قوله تعالى : « ما سلككم في سقر » قالوا : لم نك من المسلمين - الآية - فأخبر أنه عذبهم بترك الصلاة ، وحذر المسلمين به (فان قيل) هذه حكاية قول الكفار فلا حجة فيها (قلنا) ذكره الله تعالى في معرض التصديق لهم بإجماع الأمة وبه يحصل التصديق ، إذ لو كان كذباً لكان كقولهم : عذبنا بما نخلقون وموجودون . كيف وقد عطف عليه قوله : « وكنا

نكذب يوم الدين « فكيف يعطف ذلك على مالا عذاب عليه ﴿ فان قيل ﴾ المقاب بالتكذيب لكن غلط
 بإضافة ترك الطاعات إليه ﴿ قلنا ﴾ لا يجوز أن يغلط بترك الطاعات كما لا يجوز أن يغلط بترك المباحات التي لم
 يخطئوا بها ﴿ فان قيل ﴾ عوقبوا لا بترك الصلاة ، لكن لإخراجهم أنفسهم بترك الإيمان عن العلم ببيع
 ترك الصلاة ﴿ قلنا ﴾ هذا باطل من أوجه : أحدها أنه ترك للظاهر من غير ضرورة ولا دليل ، فان ترك العلم ببيع ترك
 الصلاة غير ترك الصلاة ، وقد قالوا « لم نك من المصلين » . الثاني أن ذلك يوجب التسوية بين كافر باعشر القتل
 وسائر المحظورات ، وبين من اقتصر على الكفر لأن كليهما استويا في إخراج النفس بالكفر عن العلم ببيع
 المحظورات ، والتسوية بينهما خلاف الإجماع . الثالث أن من ترك النظر والاستدلال ينبغي أن لا يعاقب
 على ترك الإيمان ، لأنه أخرجه نفسه بترك النظر عن أهلية العلم بوجوب المعرفة والإيمان ﴿ فان قيل ﴾ « لم نك
 من المصلين » أي من المؤمنين ، لكن عرفوا أنفسهم بلامة المؤمنين ، كما قال صلى الله عليه وسلم « نهيت
 عن قتل المصلين » أي المؤمنين ، اسكن عرفهم بما هو شامم ﴿ قلنا ﴾ هذا محتمل ، لكن الظاهر لا يترك
 إلا بدليل ، ولا دليل الخصم . الدليل الثاني قوله تعالى « والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر ولا يقتلون
 النفس التي حرم الله إلى قوله تعالى - يضاعف له العذاب « فالآية نص في مضاعفة عذاب من جمع بين الكفر والقتل
 والزنا ، لا بمن جمع بين الكفر والأكل والشرب . الدليل الثالث انقضاء الإجماع على تذهب الكافر على تكذيب
 الرسول كما يذهب على الكفر بالله تعالى ، وهذا يهدم متمم ، إذ قالوا لا تتصور العبادة مع الكفر ، فكيف يؤمر
 بها ؟ احتجوا بأنه لا معنى لوجوب الزكاة وقضاء الصلاة عليه مع استحالة فعله في الكفر ، ومع انقضاء وجوبه
 لو أسلم ، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله ﴿ قلنا ﴾ وجب حتى لو مات على الكفر لموجب على تركه ، لكن إذا
 أسلم عفى له عما سلف ، فالإسلام يجب ما قبله ، ولا يبعد نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال ، فكيف يبعد
 سقوط الوجوب بالإسلام ؟ ﴿ فان قيل ﴾ إذا لم يجب الزكاة إلا بشرط الإسلام ، والإسلام الذي هو شرط
 الوجوب هو بعينه مسقط ، فالاستدلال بهذا على أنه لم يجب أولى من إيجاب ثم الحكم بسقوطه ﴿ قلنا ﴾ لا يبعد
 في قولنا استقرار الوجوب بالإسلام وسقط بحكم العفو ، فليس في ذلك مخالفة نص ، ونصوص القرآن دل على
 عقاب الكافر المتعاطي للفواحش ، وكذا الإجماع دل على الفرق بين كافر قتل الأنبياء والأولياء وشوش
 الدين وبين كافر لم يرتكب شيئاً من ذلك فما ذكرناه أولى ﴿ فان قيل ﴾ فلم أوجب القضاء على المرتد دون
 الكافر الأصلي ؟ ﴿ قلنا ﴾ القضاء إنما يجب بأمر مجدد ، فيتبع فيه موجب الدليل ، ولا حجة فيه ، إذ قد يجب
 القضاء على الخائن ولم يؤمر بالأداء ، وقد يؤمر بالأداء من لا يؤمر بالقضاء . وقد اعتذر الفقهاء بأن المرتد
 قد ألزم بالإسلام القضاء ، والكافر لم يلزم وهذا ضعيف ، فان ما ألزمه الله تعالى فهو لازم التزمه العبد أو
 لم يلزمه ، فان كان يسقط بعدم التزامه . فالكافر الأصلي لم يلزم بالعبادات وترك المحظورات فينبغي أن
 لا يلزمه ذلك .

الفن الرابع من القطب الأول فيما يظهر الحكم به

(وهو الذي يسمى سبياً ، وكيفية نسبة الحكم إليه ، وفيه أربعة فصول :)

الفصل الأول : في الأسباب

اعلم أنه لما عسر على الخلق معرفة خطاب الله تعالى في كل حال - لاسيما بعد انقطاع الوحي -
 أظهر الله سبحانه خطابه غلظه بأمر محسوس نصيباً أسباباً لأحكامه ، وجعلها موجبة مقتضية للأحكام

على مثال اقتضاء العلة الحسية معلوماً ؛ ونعني بالأسباب هنا أنها هي التي أضاف الأحكام إليها ، كقوله تعالى « أقم الصلاة لدنوك الشمس » وقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وقوله صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته ، وانظروا لرؤيته » وهذا ظاهر فيما يتكرر من العبادات كالصلاة والصوم والزكاة . فإن ما يتكرر الوجوب بتركه تجديراً بأن يسمى سبباً أما ما لا يتكرر كالاسلام والحج ، فيمكن أن يقال ذلك معلوم بقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » وكذا وجوب المعرفة على كل مكلف يعلم بالعمومات ، فلا حاجة إلى إضافتها إلى سبب . ويمكن أن يقال : سبب وجود الايمان والمعرفة الأدلة المنصوبة ، وسبب وجوب الحج البيت دون الاستطاعة . ولما كان البيت واحداً يجب الحج إلا مرة واحدة ، والايمان معرفة ، فإذا حصلت دامت ، والأمر فيه قرب ، هذا قسم العبادات . وأما قسم الغرايات والكفارات والمعقوبات فلا تخفى أسبابها . وأما قسم المعاملات فلهن الأموال والأبضاع وحرمتها أيضاً أسباب ظاهرة ، من نكاح ، وبيع ، وطلاق ، وغيره . وهذا ظاهر ، وإنما المقصود أن نصب الأسباب أسباباً للأحكام أيضاً حكم من الشرع ، فله تعالى في الرأى حكان : أحدهما وجوب الحد عليه ، والثاني نصب الزنا سبباً للوجوب في حقه ، لأن الزنا لا يوجب الرجم لذاته وعينه ، بخلاف الملل العقلية ، وإنما صار موجباً بحصول الشرع لإياه موجباً ، فهو نوع من الحكم ، فلهذا أوردناه في هذا القطب ، ولذلك يجوز تحليله ، وقول : نصب الزنا علة الرجم ، والمرقة علة القطع لكذا وكذا . فاللواط في معناه فيلنصب أيضاً سبباً ، والنيابش في معنى السارق . وسياق تحقيق ذلك في كتاب « القياس » **واعلم** أن اسم السبب مشترك في اصطلاح الفقهاء ، وأصل اشتقاقه من الطريق ، ومن الجبل الذي به يترج الماء من البئر وحده ما يحصل للشيء عنده لابه ، فإن الوصول بأسير لا بالطريق ، ولكن لابد من الطريق ونزع الماء بالاستسقاء لا بالجبل ؛ ولكن لابد من الجبل ، فاستعار الفقهاء لفظ السبب من هذا الوضع ، وأطلقوه على أربعة أوجه : الوجه الأول وهو أقربها إلى الاستمرار منه ما يطلق في مقابلة المباينة ؛ إذ يقال إن حافر البئر مع المردى فيه صاحب سبب ، والمردى صاحب علة ، فإن الهلاك بالتردية لكن عند وجود البئر ، فما يحصل الهلاك عنده لابه يسمى سبباً . الثاني تسميتهم الرمي سبباً للقتل من حيث إنه سبب للعلة ، وهو على التحقيق علة للعلة ، ولكن لما حصل الموت لا بالرمي بل بالواسطة أشبه ما لا يحصل الحكم إلا به . الثالث تسميتهم ذات العلة مع تخلف وصفها سبباً ، كقولهم : الكفارة يجب باليمين دون الحنث ، فاليمين هو السبب ، وملك النصاب هو سبب الزكاة دون الحول مع أنه لابد منها في الوجوب . ويريدون بهذا السبب : ما تحسن اضافة الحكم إليه ، ويقابلون هذا بالمحل والشرط ، فيقولون ملك النصاب سبب ، والحول شرط . الرابع تسميتهم للوجوب سبباً ، فيكون السبب بمعنى العلة ، وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان ؛ فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لابه ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية ، لأنها لا توجب الحكم لذاتها ، بل بإيجاب الله تعالى ، ولنصبه هذه الأسباب علامات لظهار الحكم ، فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة ، فشايت ما يحصل الحكم عنده .

الفصل الثاني في وصف السبب بالصحة والبطلان والفساد

اعلم أن هذا يطلق في العبادات تارة ، وفي العقود أخرى ، وأطلقه في العبادات مخلف فيه : فالصحيح عند المتكلمين عبارة عما وافق الشرع وجب القضاء أو لم يجب . وعند الفقهاء عبارة عما أجزأ وأسقط القضاء حتى أن صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة في اصطلاح المتكلمين ، لأنه وافق الأمر المتوجه عليه في الحال . وأما القضاء فوجوه بأمر مجدد ، فلا يشتق منه اسم الصحة ، وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء ، لأنها غير مجزئة ،

وكذلك من قطع صلاته بأقارب غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم قاسدة عند الفقهاء . وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها ، إذ المعنى متفق عليه . وأما إذا أطلق في العقود فكل سبب منصوب لحكم إذا أقاد حكمه المقصود منه يقال : أنه صحيح ، وإن تخلف عنه مقصوده يقال : إنه بطل ، فأبطل هو الذي لا يشر ، لأن السبب المطلوب لثبوته ، والصحيح هو الذي أثمر ، والفاسد مرادف للبطل في اصطلاح أصحاب الشافعي رضي الله عنه ، فالعقد إما صحيح وإما باطل ، وكل باطل فاسد . وأبو حنيفة أثبت فيها آخر في العقود بين البطلان والصحة ، وجعل الفاسد عبارة عنه وزعم أن الفاسد متقد لا قاة الحكم ، لكن المعنى يفسده أنه غير مشروع بوصفه والمعنى بأنه قاعد أنه مشروع بأصله ، كالمقدار بأنه مشروع من حيث أنه بيع ، ومنع من حيث أنه يشتمل على زيادة في عوض ، فاقضى هذا درجة بين الممنوع بأصله ووصفه جميعاً ، وبين المشروع بأصله ووصفه جميعاً فلو صح له هذا القسم لم ينافس في التعبير عنه بالفاسد ، ولكنه يتنازع فيه إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله كما سبق ذكره

الفصل الثالث في وصف العبادة بالأداء والقضاء والاعادة

اعلم أن الواجب إذا أدى في وقته سمي أداء ، وإن أدى بعد خروج وقته المنضيق أو الموسع المقدر سمي قضاء ، وإن فعل مرة على نوع من المحال ثم فعل ثانياً في الوقت سمي مائة . فالاعادة اسم لمثل ما فعل والقضاء اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود وينتهدى النظر في شيئين : أحدهما أنه لو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه ينجز قبل الفعل فلو أخر عصى بالتأخير ، فلو أخر وما شأ قال القاضي رحمه الله ما يفعله هذا قضاء ، لأنه تقدر وقته بسبب غلبة الظن . وهذا غير مرضي عندنا فإنه لما انكشف خلاف ما ظن على قضاء ، وصار كما لو علم أنه يعيش فينبغي أن ينوي الأداء أو المرض إذا أخر المصالح إلى السنة الثانية وهو منصرف على الهلاك ثم شق . الثاني أن الزكاة على الفور عند الشافعي رحمه الله فلو أخر ثم أدى فيلزم على ميثاق كلام القاضي رحمه الله أن يكون قضاء ، والصحيح أنه أداء ، لأنه لم يبين وقته بتقدير وتعيين ، وإنما أوجبنا البدار بقربة الحاجة وإلا فالأداء في جميع الأوقات موافق لموجب الأمر ومثال له وكذلك من لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر ، فلا نقول أنه قضاء القضاء ، ولذلك نقول يقتصر وجوب القضاء إلى أمر مجرد ، ويجرد الأمر بالأداء كاف في دوام الزوم ، فلا يحتاج إلى دليل آخر وأمر مجرد ، فإذا الصحيح أن اسم القضاء مخصوص بما عين وقته شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل «دقيقة» اعلم أن القضاء قد يطلق مجازاً وقد يطلق حقيقة فإنه تلوا الأداء ، وللأداء أربعة أحوال : الأولى أن يكون واجباً ، فإذا تركه المكلف عمداً أو سهواً وجب عليه القضاء ، ولكن حط المأمور عنه عند سهوه على سبيل العفو ، فالتأنيب بطله يده . يسمى قضاء حقيقة . الثانية أن لا يجب الأداء كالصيام في حق الحائض ، فإنه حرام ، فإذا صامت بعد الطهر قسمته قضاء مجاز وحقيقته أنه فرض مبتدأ لكن لما تجدد هذا الفرض بسبب حالة عرضت تمتعت من إيجاب الأداء حتى قلت لفوات إيجابه سمي قضاء . وقد أشكل هذا على طائفة قالوا : وجب الصوم على الحائض دون الصلاة بدليل وجوب القضاء ، وجعل هذا الاسم مجازاً أولى من مخالفة الاجماع ، إذ لا خلاف أنه لو ماتت الحائض لم تكن عاصية فكيف تؤثر بما تصي به لو فطته ؟ وليس الحيض كالحديث فإن زانته يمكن (فان قيل) فلم تنوي قضاء رمضان ؟ (قلنا) إن عتيت بذلك أنها تنوي قضاء مأموع الحيض من وجوبه فهو كذلك ، وإن عتيت أنه قضاء لا وجب عليها في حالة الحيض فهو خطأ ومحال (فان قيل) فليتو البائع القضاء لا قلت إيجابه في حالة الصغر (قلنا) لو أمر بذلك لنواه ولكن لم يجعل فوات الإيجاب بالصبا سبباً لإيجاب فرض مبتدأ بعد البلوغ كيف والمجاز إنما يحسن بالاشتهار ، وقد اشتهر ذلك في الحيض دون الصبا . ولعل سبب اختصاص اشتهاره أن الصبا يمنع أصل التكليف ، والحائض مكلفة ، فهي يصعد بالإيجاب : الحالة الثالثة حالة المريض والمسافر إذا لم يجب عليهما ، لكنهما إن صاماً وقع عن الفرض ، فهذا

يحتمل أن يقال انه مجاز أيضا ، إذ لا وجوب ويحتمل أن يقال إنه حقيقة (١) إذ لو فله في الوقت لصح منه ، فإذا
أخل بالفعل مع صحته لو فله فهو شبه بمن وجب عليه وتركه سهواً أو عمداً أو قول: قال الله تعالى «فعدة من أيام أخر»
فهو على سبيل التخويل ، فكان الواجب أحدهما بينهما إلا أن هذا البديل لا يمكن إلا بعد فوات الأول ، والأول
سابق بالزمان ، فسمى قضاءه لتعلقه بفواته بخلاف العتق والصيام في الكفارة ، إذ لا يتعلق أحدهما بالفوات الآخر ،
ولكن يلزم على هذا أن تسمى الصلاة في آخر الوقت قضاء ، لأنه غير بين التقديم والتأخير كالسافر والأظهر
أن تسمية صوم المسافر قضاء مجاز أو القضاء اسم مشترك بين ماقتل أداءه الواجب ، وبين ماخرج عن
وقته المشهور المعروف به . ولرمضان خصوص نسبة إلى الصوم ليس ذلك لسواء دليل أن الصبي للمسافر
لو بلغ بعد رمضان لا يلزمه ، ولو بلغ في آخر وقت الصلاة لزمته ، فأخراجه عن مظنة أدائه في حق العموم
يوم كونه قضاء ، والذي يقتضيه التحقيق أنه ليس بقضاء (فان قيل) قلنا نعم والثالث يقضيان ولا خطاب
عليهما ؛ لأنهما لا يكفان (قلنا) هما منسوبان إلى الغفلة والتقصير ، ولكن الله تعالى عفا عنهما ، وحطَّ
عنهما اللائم ، بخلاف الحائض والمسافر ، ولذلك يجب عليهما الامساك بقية النهار ، تشبها بالصائمين دون
الحائض . ثم في المسافر مذهبان ضعيفان : أحدهما مذهب أصحاب الظاهر أن المسافر لا يصح صومه في
السفر ، لقوله تعالى «فعدة من أيام أخر» فلم يأمره إلا بأيام أخر ، وهو قاسد ؛ لأن سياق الكلام يفهمنا
إغفار الانقطاع ، ومعناه من كان منكم مريضاً أو على سفر . فأفطر فعدة من أيام أخر كقوله تعالى «فقلنا
اضرب بصصاك الحجر فانهجرت منه ، حتى ضرب فانهجرت . ولأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في
السفر كانوا يصومون ويفطرون ، ولا يعترض بعضهم على بعض . والثاني مذهب الكرخي أن الواجب أيام
أخر ، ولكن لو صام رمضان صبح ، وكان معجلاً للواجب ، كمن قدم الزكاة على المحول وهو قاسد ، لأن
الآية لا تقهم إلا الرخصة في التأخير ، وتوسع الوقت عليه ، وللاؤدى في أول الوقت الموسع غير معجل ،
بل هو مؤد في وقته ، كما سبق في الصلاة في أول الوقت . الحالة الرابعة حال المريض ، فان كان لا يغشى
الموت من الصوم فهو كالسافر . أما الذي يغشى الموت أو الضرر العظيم فيعصى بترك الأكل ، فيشبه الحائض
من هذا الوجه ، فلو صام يحتمل أن يقال لا ينعقد ؛ لأنه خاص به فكيف يتقرر بما يعصى به ، ويحتمل أن
يقال : إنما عصى بمجانبة على الروح التي هي حق الله تعالى ، فيكون كالماصل في الدار المفصولة يعصى لتناوله
حق الغير . ويمكن أن يقال قد قيل للمريض كل فكيف يقال له لا تأكل ؟ وهو معنى الصوم - بخلاف الصلاة
والنصب . ويمكن أن يجاب بأنه قيل له لا تترك نفسك ، وقيل له صم ، فلم يحص من حيث أنه صائم ، بل من
حيث سعية في الهلاك ، ويلزم عليه صوم يوم النحر فانه نهى عنه ترك إجابة الدعوة إلى أكل الفرائين
والضحايا ، وهي ضيافة الله تعالى ويسر الترق بينهما جداً - فهذه احتمالات يجهلها المجتهدون (فان قلنا)
لا ينعقد صومه ، فتسمية تداركه قضاء مجاز محض كما في حق الحائض ، وإلا فهو كالسافر .

التصل الرابع في الزينة والرخصة

اعلم أن العزم عبارة عن القصد لما كد ، قال الله تعالى «فمنى ولم نجد له عزما» أى قصداً بليغاً . ومعنى
بعض الرسل أولى الزم لنا كيد قصدكم في طلب الحق . والزينة في لسان حلة الشرع عبارة عما لزم العباد
بإيجاب الله تعالى . والرخصة في اللسان عبارة عن اليسر والسهولة يقال : رخص السعر إذا تراجح ، وسهل الشراء

(١) قوله ويحتمل أن يقال انه حقيقة الخ كذا في بعض النسخ وفي بعضها ويحتمل أن يقال انه واجب
ولكن الرخصة في تأخيره فهو شبه الخ اه فتأمل مصححه

وفي الشريعة : عبارة عما وسع الكلف في فعله لعذر وعجز عنه مع قيام السبب المحرم ، فان ما لم يوجبه الله تعالى عليه من صوم شوال ، وصلاة الضحى لا يسمى رخصة . وما أباحه في الأصل من الأكل والشرب لا يسمى رخصة . وبسمى تناول الميتة رخصة ، وسقوط صوم رمضان عن المسافر يسمى رخصة . وعلى الجملة فهذا الاسم يطلق حقيقة ومجازاً ، فالحقيقة في الرتبة العليا كإباحة النطق بكلمة الكفر بسبب الإكراه ، وكذلك إباحة شرب الخمر وإلزام مال الغير بسبب الإكراه والخمصة والغنص بلقمة لا يسميها إلا الخمر التي معه . وأما الحجاز البعيد عن الحقيقة فتسميته ماحطاً عنان الإصرار لاغلال التي وجبت على من قبلنا في الملل المنسوخة رخصة ، وما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة وهذا لما أوجب على غيرنا ، فإذا قبلنا أفستأبه حسن إطلاق اسم الرخصة تجوزاً ، فان الإيجاب على غيرنا ليس تنقيحاً في حقا ، والرخصة فسحة في مقابلة التصديق . ويتردد بين هاتين الدرجتين صور بعضها أقرب إلى الحقيقة ، وبعضها أقرب إلى الحجاز منها القصر والفطر في حق المسافر ، وهو جدير بأن يسمى رخصة حقيقة لأن السبب هو شهر رمضان ، وهو قائم ، وقد دخل المسافر تحت قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » وأخرج عن العموم بذور وعسر . أما التيمم عند عدم الماء فلا يحسن تسميته رخصة ، لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه ، فلا يمكن أن يقال : السبب قائم مع استحالة التكليف بخلاف المكروه على الكفر والشرب ، فانه قادر على الترك . نعم تجوز ذلك عند المرض ، أو الجراحة ، أو بعد الماء عنه ، أو يسهل بأكثر من حين المثل رخصة ، بل التيمم عند فقد الماء كالأطعام عند فقد الرقية ، وذلك ليس برخصة ، بل أوجبت الرقية في حالة ، والأطعام في حالة ، فلا نقول : السبب قائم عند فقد الرقية ، بل الظاهر سبب لوجوب العتق في حالة ، ولوجوب الأطعام في حالة (فان قيل) إن كان سبب وجوب الوضوء مندفعاً عند فقد الماء فسبب تحريم الكفر والشرب والميتة مندفع عند خوف الهلاك ، فكأن المحرم محرم بشرط انقضاء الخوف (قلنا) المحرم في الميتة الخائف ، وفي الخمر الإسكار ، وفي الكفر كونه جهلاً بالله تعالى ، أو كذباً عليه . وهذه المحرمات قائمة ، وقد اندفع حكمها بالخوف ، فكأن تحريم اندفع بالعذر والخوف مع إمكان تركه يسمى انقضاء رخصة ، ولا يمنع من ذلك تغيير العبارة . بأن يجعل انقضاء العذر شرطاً مضموماً إلى الموجب (فان قيل) فالرخص تنقسم إلى ما يهسى بتركه كترك أكل الميتة ، والإفطار عند خوف الهلاك . وإلى ما لا يهسى ، كالإفطار ، والقصر ، وترك كلمة الكفر وترك قتل من أكره على قتل نفسه ، فكيف يسمى ما يجب الاتيان به رخصة ؟ وكيف فرق بين البعض والبعض ؟ (قلنا) أما تسميته رخصة ، وإن كانت واجبة ، فمن حيث إن فيه فسحة ، إذ لم يكلف إهلاك نفسه بالعطش ، وجوز له تسكينه بالخمر ، وأمسك عنه العقاب ، فمن حيث إسقاط العقاب عن فعله هو فسحة ورخصة ، ومن حيث إيجاب العقاب على تركه ، هو عزيمة . وأما سبب الفرق فأمر مصلحية رأها المجتهدون ، وقد اختلفوا فيها : فمنهم من لم يجوز الاستسلام للصائل ، ومنهم من جوز وقال قتل غيره محظور كقتله ، وإما جوز له نظراً له ، بوله أن يسقط حق نفسه إذا قابله مثله ، وليس له أن يهلك نفسه ليمتنع عن ميته ومجره ، فان حفظ المهجة أمم في الشرع من ترك الميتة والخمر في حالة نادرة ، ومنها السلم فانه يبيع مالا يقدر على تسليمه في الحال ، فقد يقال : إنه رخصة ، لأن عموم نهي صلى الله عليه وسلم في حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده بوجب تحريمه ، وحاجة المقلد اقتضت الرخصة في السلم ، ولا شك في أن تزويج الأتمة يصح ، ولا يسمى ذلك رخصة ، فإذا قيل يبيع الأبق فهو فسحة ، لكن قيل : النكاح عقد آخر فارق شرطه شرط البيع ، فلا مناسبة بينهما . ويمكن أن يقال : السلم عقد آخر ، فهو يبيع دين ، وذلك يبيع عين ، فافترقا ، وافترقا في الشرط لا يلحق أحدهما بالآخر ، فيشبه أن يكون هذا مجازاً لقول الراوي : نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ، وأرخص في السلم تجوز في السلم (واعلم) أن بعض أصحاب الرأي قالوا : حد الرخصة أنه الذي أصبح مع كونه حراماً ، وهذا متناقض

فان الذي أيسح لا يكون حراما . وحذق بعضهم وقال : ما أخص فيه مع كونه حراما ، وهو مثل الأول ، لأن الترخيص بإباحة أيضاً ، وقد بنا هذا على أصلهم إذ قالوا : السكر قبيح لعينه فهو حرام ، فبالا كراه رخص له فيما هو قبيح في نفسه . وعن هذا لو أصرو ولم يظفوا بالكفر كان مثابا ، وزعموا أن للمكره على الإفطار لو لم يفطر ثواب ، لأن الإفطار قبيح والصوم قيام بحق الله تعالى . والمكره على إنلاف المال أيضاً لو استسلم قالوا : ثواب ، والمكره على تناول الميتة وشرب الخمر زعموا أنه بأنهم إن لم يتناول . وفي هذه التفاصيل نظر فقهي لا يتعلق ببعض الأصول . والمقصود أن قولهم انه رخص في الحرام متناقض ، لا وجه له . والله تعالى أعلم وقد تم النظر في القطب الأول - وهو النظر في حقيقة الحكم ، وأقسامه - فلننظر الآن في مشر

الحكم ، وهو الدليل :

القطب الثاني في أدلة الأحكام

وهي أربعة : الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، ودليل العقل المقرر على النفي الأصلي

فأما قول الصحابي وشريعة من قبلنا فختلف فيه

الأصل الأول من أصول الأدلة كتاب الله تعالى

واعلم أنا إذا حققنا النظر بان أن أصل الأحكام واحد ، وهو قول الله تعالى ، إذ قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بحكم ولا ملزم ، بل هو خبر عن الله تعالى أنه حكم بكذا وكذا ، فالحكم لله تعالى وحده والاجماع يدل على السنة ، والسنة على حكم الله تعالى . وأما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية ، بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع ، فتسمية العقل أصلا من أصول الأدلة تجوز على ما يأتي تحقيقه ، إلا أنا إذا نظرنا إلى ظهور الحكم في حقا ، فلا يظهر إلا بقول الرسول عليه السلام : لأننا لاسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل ، فالكتاب يظهر لنا بقول الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإذا إن اعتبرنا المظهر لهذه الأحكام فهو قول الرسول فقط ، إذ الاجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله . وإن اعتبرنا السبب الملزم فهو واحد وهو حكم الله تعالى ، لكن إذا لم تجرد النظر وجمنا للمدرك صارت الأصول التي يجب النظر فيها أربعة ، كما سبق ، فلنبداً بالكتاب والنظر في حقيقة ، ثم في حده للميز له عما ليس بكتاب ثم في ألفاظه ثم في أحكامه .

النظر الأول في حقيقة

ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى ، وهو صفة قديمة من صفاته . والكلام اسم مشترك قد يطلق على الألفاظ الدالة على ما في النفس تقول : سمعت كلام فلان وفصاحته ، وقد يطلق على مدلول العبارات ، وهي المعاني التي في النفس ، كما قيل :

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

وقال الله تعالى « ويهولون في أنفسهم لولا يديننا الله بما نقول » ول تعالى « وأسروا قولكم أو اجهروا به » فلا سبيل إلى إنكار كون هذا الاسم مشتركا . وقد قال قوم : وضع في الأصل للعبارات وهو مجاز في مدلولها . وقبل عكسه ، ولا يتعلق به غرض بعد ثبوت الاشتراك . وكلام النفس ينقسم إلى خير ، واستخبار

وأمر ، ونهى ، وتنبه . وهى معارف تخالف بجنسها الارادات والعلوم ، وهى متعلقة بمقتضاها
لذاها كما تتعلق القدرة والارادة والعلم . وزعم قوم أنه يرجع الى العلوم والارادات ، وليس جنساً برأسه وإثبات
ذلك على المتكلم لا على الأصول (فعمل) كلام الله تعالى واحد ، وهو مع وحدته متضمن لجميع معانى الكلام ،
كما أن علمه واحد ، وهو مع وحدته محيط بالآياتها من المعلومات ، حتى لا يحزب عن علمه مقال ذرة فى السموات
ولا فى الأرض . وفهم ذلك غامض وتقييده على المتكلم لا على الأصول . وأما كلام النفس فى حقنا فهو جعد كما
تعدد العلوم ، وفارق كلامه كلامنا من وجه آخر ، وهو أن أحداً من المخلقين لا يقدر على أن يعرف غيره
كلام نفسه إلا بلفظ أو رمز أو فعل ، والله تعالى قادر على أن يخلق لمن يشاء من عباده علماً ضرورياً بكلامه من
غير توسط حرف وصوت ودلالة ، ويخلق لهم السمع أيضاً بكلامه من غير توسط صوت وحرف ودلالة ، ومن
سمع ذلك من غير توسط ، فقد سمع كلام الله تحقيقاً ، وهو خاصية موسى صلوات الله تعالى عليه ، وعلى نبيها
وسائر الانبياء ، وأما من سمعه من غيره ملكاً كان أو نبياً كان تسميته سامعاً لكلام الله تعالى ، كنسبته من
سمع شعر المتبلى من غيره ، بأنه سمع شعر المتبلى ، وذلك أيضاً جائز ، ولأجله قال الله تعالى « وإن أحد من
المشركين استجارك فآجره حتى يسمع كلام الله » .

النظر الثانى فى حذوه .

وحدة الكتاب مانقل اليها بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً . ونعني بالكتاب
القرآن المنزل ، وقيدناه بالمصحف ، لأن الصحابة بالغوا فى الاحتياط فى نقله ، حتى كرهوا التماشير والتلقط ،
وأمروا بالهجريه ، كيلا يخطط بالقرآن غيره ، ونقل اليها متواتراً . فنعلم أن المكتوب فى المصحف المتفق عليه
هو القرآن ، وأن ما هو خارج عنه ، فليس منه إذ يستحيل فى العرف والمعادة مع توفر الدواعى على حفظه أن
يحمل بعضه فلا يتقل ، أو يخطئ به ما ليس منه (فان قيل) هلا حددتموه بالمعجز ؟ (قلنا) لأن كونه معجزاً
يدل على صدق الرسول عليه السلام ، لا على كونه كتاب الله تعالى لا محالة ، إذ يتصور الاعجاز بما ليس بكتاب
الله تعالى ، ولأن بعض الآية ليس بمعجز ، وهو من الكتاب (فان قيل) فلم شرطتم التواتر ؟ (قلنا) ليحصل
العلم به لأن الحكم بالآية يعلم جهل ، وكون الشيء كلام الله تعالى أمر حقيقى ، ليس بوضعى حتى يتعلق بظننا
فيقال : إذا ظننتم كذا فقد حرمتنا عليكم فعلاً ، أو حلالنا لكم ، فيكون التحريم معلوماً عند ظننا ، ويكون ظننا
علامة يتعلق التحريم به ، لأن التحريم بالوضع ، فيمكن الوضع عند الظن ، وكون الشيء كلام الله تعالى أمر
حقيقى ليس بوضعى ، فالحكم فيه بالظن جهل ويتشعب عن حد الكلام مستلثان (مسئلة) التتابع فى صوم
كفارة الجمين ليس بواجب على قول ، وإن قرأ ابن مسعود : « فصيام ثلاثة أيام متتابعات » لأن هذه الآية يادة
لم تتواتر فليست من القرآن ، فتعمل على أنه ذكرها فى معرض البيان لا اعتقده مذهباً ، فلهذا اعتقد التابع
حلالاً لهذا المطلق على التقليد بالتتابع فى الظاهر . وقال أبو حنيفة : يجب لأنه وإن ثبت كونه قرآناً فلا أقل
من كونه خيراً ، والعمل يجب بخبر الواحد وهذا ضعيف ، لأن خير الواحد لا دليل على كذبه ، وهو أن جعله
من القرآن ، فهو خطأ قطعاً ، لأنه وجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبيله طائفة من الأمة تقوم
الجنة بقولهم ، وكان لا يجوز له متاجاة الواحد به . وإن لم يجعله من القرآن : احتمل أن يكون ذلك مذهباً له
لدليل قد دل عليه . واحتمل أن يكون خيراً ، وماتردد بين أن يكون خيراً أو لا يكون فلا يجوز العمل به ،
وإنما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسامعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم (مسئلة) البسملة آية من القرآن
لكنه هل هى آية من أول كل سورة فيه خلاف . وميل للشافعى (رحمه الله) إلى أنها آية من كل سورة الحمد
وسائر السور ، لكننا فى أول كل سورة آية برأسها أو هى مع أول آية من سائر السور آية هذا عما نقل عن

الشافعي رحمه الله فيه تردد وهذا أصح من قول من حمل تردد قول الشافعي على أنها هل هي من القرآن في أول كل سورة ؟ بل الذي يصح أنها حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن فهي من القرآن (فإن قيل) القرآن لا يثبت إلا بطريق قاطع متواتر ، فإن كان هذا قاطعاً ، فكيف اختلفوا فيه ؟ وإن كان منظوناً فكيف يثبت القرآن بالظن ولوجاز هذا لجاز إيجاب التعاص في صوم كفارة اليمين بقول ابن مسعود ، ولجواز الروايف أن يقولوا قد ثبت إمامة علي رضي الله عنه بنص القرآن ، ونزلت فيه آيات أخفاها الصحابة لئلا تمصّب . وإنما طرقتنا في الرد عليهم أنا نقول نزل القرآن معجزة للرسول عليه السلام ، وأمر الرسول عليه السلام باظهاره مع قوم تقوم الحجة بقولهم ، وهم أهل التواتر فلا يظن بهم التطابق على الاختفاء ، ولا مناجاة الآحاد به حتى لا يتحدث أحد بالإنكار ، فكانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يضابقون في الحروف ويمنعون من كتابة أسامي السور مع القرآن ، ومن العاشير والنقط ، كيلا يختلط بالقرآن غيره فالعادة تقبل الاختفاء فيجب أن يكون طريق ثبوت القرآن القطع . وعن هذا المعنى قطع القاضي رحمه الله بخطأ من جعل البسملة من القرآن إلا في سورة النمل ، فقال : لو كانت من القرآن لوجب على الرسول عليه السلام أن يبين أنها من القرآن بياناً قاطعاً للشك والاحتمال ، إلا أنه قال : أخطئ القائل به ولا أكفره ؛ لأن ثبت فيها من القرآن لم يثبت أيضاً بنص صريح متواتر ، فصاحبه غطى . وليس بكافر ، واعترف بأن البسملة منزلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة وأنها كتبت مع القرآن بخط القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف ختم سورة وأبداء أخرى حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم ، لكنه لا يستعمل أن ينزل عليه ما ليس بقرآن ، وأنكر قول من نسب عثمان رضي الله عنه إلى البدعة في كتبه بسم الله الرحمن الرحيم في أول كل سورة ، وقال : لو أبدع لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تعصلم في الدين كيف وقد أنكروا على من أثبت أسامي السور والنقط والتعشير ؛ لما بهم لم يحميوا . أبنا أدعنا ذلك كما أبدع عثمان رضي الله عنه كتابة البسملة ، لاسيما واسم السور يكتب بخط آخر متميز عن القرآن والبسملة مكتوبة بخط القرآن متصلة به بحيث لا يتميز عنه فتصالح العادة السكوت على من يبدعها لولا أنه بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . والجواب أنا نقول : لاجره لقطع القاضي بخطه الشافعي رحمه الله ، لأن إلتحاق ما ليس بقرآن بالقرآن كفر كما أنه من إلتحق القنوت أو التشهد أو التصد بالقرآن فقد كفر فمن إلتحق بالبسملة لم لا يكفر ولا سبب له إلا أنه يقال لم يثبت انقائه من القرآن بنص متواتر ، فنقول : لو لم يكن من القرآن لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن ، وإشاعة ذلك على وجه يقطع الشك ، كما في التصد والتشهد (فإن قيل) ما ليس من القرآن لا يحصر له حتى ينفى ، إنما الذي يجب التنصيص عليه ما هو من القرآن (قلنا) هذا صحيح لو لم تكتب البسملة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع القرآن بخط القرآن ، ولو لم يكن منزلاً على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أول كل سورة ، وذلك يوم قطعاً أنه من القرآن ، ولا يظن برسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لم يعرف كونه موهماً ، ولا جواز السكوت عن ثبته مع توم إلتحاقه فأذا التناضى رحمه الله يقول : لو كان من القرآن لقطع الشك بنص متواتر تقوم الحجة به ، ونحن نقول : لو لم يكن من القرآن لوجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم التصريح بأنه ليس من القرآن وإشاعته ، ولغناه بنص متواتر بعد أن أمر بكتبه بخط القرآن ، إذ لا عذر في السكوت عن قطع هذا التوم . فاما عدم التصريح بأنه من القرآن فانه كان اعتياداً على قرائن الأحوال ، إذ كان يلى على الكتاب مع القرآن وكان الرسول عليه السلام في أثناء إعلانه لا يكرر مع كل كلمة وآية أنها من القرآن ، بل كان جلوسه

له وقرآن أحواله تدل عليه ، وكان يعرف كل ذلك قطعاً . ثم لما كانت البسملة أمر بها في أول كل أمر ذي بال ، ووجد ذلك في أوائل السور ظن قوم أنه كتب على سبيل التبرك ، وهذا الظن خطأ ، ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنهما سرق الشيطان من الناس آية من القرآن لما ترك بعضهم قراءة البسملة في أول السورة ، فقطع بأنها آية ، ولم ينكر عليه كما ينكر على من ألحق التعوذ والتشهد بالقرآن فدل على أن ذلك كان مقطوعاً به ، وحدث الوم بعد (فان قيل) بعد حدوث الوم والظن صارت البسملة اجتهادية ، وخرجت عن مظنة القطع فكيف يثبت القرآن بالاجتهاد ؟ (قلنا) يجوز القاضي رحمه الله الخلاف في عدد الآيات ومقاديرها ، وأقر بأن ذلك منوط باجتهاد القراء ، وأنه لم يبين بياناً شافياً قاطعاً للشك والبسملة من القرآن في سورة النمل ، فهي مقطوع بكونها من القرآن ، وإنما الخلاف في أنها من القرآن مرة واحدة أو مرات كما كتبت ، فهذا يجوز أن يقع الشك فيه ، ويعلم بالاجتهاد لأنه نظر في تعيين موضع الآية بعد كونها مكتوبة بخط القرآن ، فهذا جائز وقوعه . والدليل على إمكان الوقوع ، وأن الاجتهاد قد تطرق إليه أن النافي لم يكفر للملحق ، والملحق لم يكفر للنافي ، بخلاف الفتوى والتشهد فصارت البسملة نظرية ، وكتبها بخط القرآن مع القرآن مع صلاة الصحابة وتشددوا في حفظ القرآن عن الزيادة قاطع أو كالتقاطع في أنها من القرآن (فان قيل) فالمسئلة صارت نظرية ، وخرجت عن أن تكون معلومة بالتواتر علماً ضرورياً فهي قطعية أو ظنية (قلنا) الانصاف أنها ليست قطعية ، بل هي اجتهادية ودليل جواز الاجتهاد فيها وقوع الخلاف فيها في زمان الصحابة رضي الله عنهم ، حتى قال ابن عباس رضي الله عنهما : سرق الشيطان من الناس آية ولم يكفر بالحاقها بالقرآن ، ولا أنكر عليه ونعم أنه لو نقل الصديق رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال « البسملة من سورة الحمد وأوائل السور المكتوبة معها ، فلبل ذلك بسبب كونها مكتوبة بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولو نقل أن الفتوى من القرآن لعلم بطلان ذلك بطريق قاطع لا يشك فيه . وعلى الجملة إذا أنصفنا وجدنا أنهما شاكين في مسئلة البسملة قاطعين في مسئلة التعوذ والفتوى وإذا نظرنا في كتبها مع القرآن بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، مع سكوتهم عن التصريح بنفي كونها من القرآن بعد تحقق سبب الوم كان ذلك دليلاً ظاهراً كالتقطع في كونها من القرآن ، فدل أن الاجتهاد لا يتطرق إلى أصل القرآن ، أما ما هو من القرآن وهو مكتوب بخطه فالاجتهاد فيه يتطرق إلى تعيين موضعه ، وأنه من القرآن مرة أو مرات وقد أوردنا أدلة ذلك في كتاب « حقيقة القرآن » وتأويل ما ظن به على الشافعي رحمه الله من ترديد القول في هذه المسئلة (فان قيل) قد أوجبتم قراءة البسملة في الصلاة وهو مبنى على كونها قرآناً وكونها قرآناً لا يثبت بالظن ، فان الظن علامة وجوب العمل في الاجتهادات وإلا فهو جمل أي ليس بلم . فليكن كالتتابع في قراءة ابن مسعود . (قلنا) وردت أخبار صحيحة صريحة في وجوب قراءة البسملة ، وكونها قرآناً متواتراً معلوماً وإنما المشكوك فيه أنها قرآن مرة في سورة النمل أو مرات كثيرة في أول كل سورة فكيف تساوى قراءة ابن مسعود ولا يثبت بها القرآن ولا هي خبر ، وههنا صحت أخبار في وجوب البسملة وصح بالتواتر أنها من القرآن ؟ وعلى الجملة فالفرق بين المسئلتين ظاهر .

النظر الثالث في أفتائه وفيه ثلاث مسائل :

« مسئلة » ألقاظ العرب تشتمل على الحقيقة والجاز ، كما سيأتي في الفرق بينهما . فالقرآن يشتمل على الجاز خلافاً لبعضهم فنقول : الجاز اسم مشتق قد يطلق على الباطل الذي لا حقيقة له ، والقرآن منزّه عن ذلك ، ولعله الذي أراد من أنكر اشتغال القرآن على الجاز . وقد يطلق على اللفظ الذي يجوز به عن موضوعه ، وذلك لا ينكر في القرآن مع قوله تعالى « واصل القرية التي كنا فيها والعير وقوه » جداراً يريد أن ينقض »

وقوله «لهدمت صوامع وبيع وصلوات» قالصلوات كيف تهدم؟ «أوجاء أحد منكم من الغائط» .
«الله نور السموات والأرض» . «يؤمنون الله» وهو يريدرسوله «فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم»
والقبضاصحق : فكيف يكونعدوانا؟ «وجزأسميتسبتهعليها» «الله يستهزيهم» . «ويكفرون ويكفر
الله» . «كلما أوردوا نارا للجربر أطفأها الله» . «أحاط بهم سرادقها» وذلك مالا يحصى وكل ذلك مجاز
كما سيأتى (مسئلة) قال الفاضل رحمه الله : القرآن عربى كله ، لا عجمية فيه . وقال قوم : فيه لغة غير العرب ،
واحتجوا بأن المشكاة : هندية ، والاستريق : فارسية . وقوله «وفاكهة وأبا» قال بعضهم : الأب ليس
من لغة العرب ، والعرب قد تستعمل اللفظة العجمية ، فقد استعمل في بعض القصائد المشكاة (١) : يعنى صدر
المجلس ، وهو معرب كشكاة . وقد تكلف الفاضل إلحاق هذه الكلمات بالعربية وبين أوزانها ، وقال :
كل كلمة في القرآن استعملها أهل لغة أخرى ، فيكون أصلها عربيا ، وإنما غير ما غيرم تغييرا «ما كما غير
العبرانيون ، فقالوا : لاله لاهوت ، ولناس ناسوت ، وأنكر أن يكون في القرآن لفظ عجمي ، مستدلا
بقوله تعالى «لسان الذى يلحدون اليه أعجمي» ، وهذا لسان عربى مبين «قال : أقوى الأدلة قوله تعالى
«ولو جملناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربى» ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا
محضا ، بل عربيا وعجميا ، ولا تخف العرب ذلك حجة وقالوا : نحن لا نخرج عن العربية ، أما العجمية فنمنجز
عنها . وهذا غير مرضى عندنا ، إذ اشتبا جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها عجمي وقد استعملتها
العرب ووقعت فى ألسنتهم ، لا يخرج القرآن عن كونه عربيا وعن إطلاق هذا الاسم عليه ، ولا يتمم
للرب حجة ، فإن الشعر الفارسى يسمى فارسيا ، وإن كانت فيه أحاد كلمات عربية إذا كانت تلك الكلمات
متداولة فى لسان الفرس فلا حاجة إلى هذا التكلف (مسئلة) فى القرآن محكم ومتشابه ، كما قال تعالى :
«منه آيات محكمات هن أم الكتاب» ، وأخر منشأبات . «واختلفوا فى معناه ، وإذا لم يرد توقيف فى بيانه ،
فينبى أن يفسر بما يعرفه أهل اللغة ويناسب اللفظ من حيث الوضع ، ولا يتناسبه قولهم . للتشابه هى الحروف
المقطعة فى أوائل السور ، والمحكم : ما وراء ذلك ، ولا قولهم : المحكم ما يعرفه الراسخون فى العلم ، والمتشابه
ما ينفرد الله تعالى به ، ولا قولهم : المحكم الوعد والوعيد والحلال والحرام ، والمتشابه القصص والأمثال
وهذا أبعد ، بل الصحيح : أن المحكم يرجع إلى معنيين : أحدهما المكشوف للمعنى الذى لا ينطبق إليه
إشكال واحتمال ، والمتشابه : ما تعارض فيه الاحتمال . الثانى أن المحكم ما انتظم وترتب ترتيبا مفيدا إما
على ظاهر أو على تأويل مالم يكن فيه متناقض ومختلف لكن هذا المحكم يقابله المشبه والفاقد دون
التشابه . وأما التشابه ، فيجوز أن يعبر به عن الأسماء المشتركة : كالقرء ، وقوله تعالى : «الذى يدهم عقدة
البحاح» فانه مردد بين الزوج والولى ، وكالس : للرددين المس والوطء . وقد يطلق على ماورد فى صفات الله
بما يوم ظاهره الجهة والتشبيه ، ويحتاج الى تأويله (فان قيل) قوله تعالى «وما يعلم تأويله الا الله» ، والراسخون
فى العلم «الواو للعلف أم الأولى الوقف على الله (قلنا) كل واحد محتمل ، فان كان المراد به وقت القيامة
فالوقف أولى ، والا فالعلف ، إذ الظاهر أن الله تعالى لا يخاطب العرب بما لا سبيل الى معرفته لأحد من الخلق
(فان قيل) فما معنى الحروف فى أوائل السور؟ إذ لا يعرف أحد معناها (قلنا) أ كثر الناس فيها ، وأقربها
أقارب : أحدها أنها أسامى السور حتى تعرف بها فيقال : سورة يس ، وطه . وقيل : ذكرها الله تعالى
لجميع دواعى العرب الى الامتناع ، لأنها تخالف مادتهم ، فتوقفهم عن التفتة حتى تصرف قلوبهم الى الاصغاء ، فلم
يذكرها لإرادة معنى . وقيل إنما ذكرها كناية عن سائر حروف المعجم التى لا يخرج عنها جميع كلام العرب

(١) قوله المشكاة : كذا فى نسخة بألفاء الثلاثة وفى أخرى بالشين المعجمة وحرر كتبه مصححه

تبييناً أنه ليس بخاطبهم الا بلفتهم وحرورهم ، وقد يذبح بعض الشيء على كله يقال : قرأ سورة البقرة وأنشد الاية حتى جميع السورة والقصيدة قال الشاعر :

يتأشدى حميم والرخ شاجر * فبلا نلا حميم قبل التقدم

كفى بحميم عن القرآن ، فقد ثبت أنه ليس في القرآن ما لا تهممه العرب (فان قيل) العرب انما تهم من قوله تعالى : « وهو الفاهر فوق عبادي » و « الرحمن على العرش استوى » الجهة والاستقرار ، وقد أريد به غيره ، فهو متشابه (قلنا) هيأت اقل هذه كناية واستعارات ، يغمها المؤمنون من العرب ، المصدقون بأن الله تعالى ليس كمثل شيء ، وأنها مؤولة تأويلات تناسب تمام العرب .

النظر الرابع في أحكامه

ومن أحكامه تطرق التأويل إلى ظاهر ألفاظه ، وتطرق التخصص إلى صيغ عمومه ، وتطرق النسخ إلى مقتضياته . أما التخصص والتأويل فسيأتي في القطب الثالث إذا فصلنا وجوه الاستمرار والاستدلال من الصيغ والمفهوم وغيرها . وأما النسخ : فقد جرت العادة بذكره بعد كتاب الاخبار ؛ لأن النسخ يطرق إلى الكتاب والسنة جميعاً ، لسكنا ذكرناه في أحكام الكتاب لمعتين : أحدهما أن اشكاله وعمومه من حيث تطرقه إلى كلام الله تعالى مع استطراد البداء عليه . الثاني أن الكلام على الاخبار قد طال لأجل تعلقه بمعرفة طريقها من التواتر والآحاد ، فرأينا ذكره على إثر أحكام الكتاب أولى * وهذا

كتاب النسخ والنظر في حده وحقيقته . ثم في إثباته على منكره

ثم في أركانه ، وشروطه ، وأحكامه ؛ فترسم فيه أبواباً

الباب الأول في حده وحقيقته وإثباته

أما حده فاعلم أن النسخ عبارة عن الرفع والازالة في وضع اللسان يقال : نسخت الشمس الظل ، ونسخت الرمح الآثار إذا أزالتهما وقد يطلق لإرادة نسخ الكتاب ، فهو مشترك ومقصودنا النسخ الذي هو بمعنى الرفع والازالة ، فنقول : حده أنه الخطاب الدال على ارتجاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه . وإنما أثرتنا لفظ الخطاب على لفظ النص ؛ ليكون شاملاً للفظ والقوى والمفهوم وكل دليل ، إذ يجوز النسخ بجميع ذلك ، وإنما قيدنا الحد بالخطاب المتقدم ، لأن ابتداء إيجاب العبادات في الشرع مزيل حكم العقل من برائة القمة ، ولا يسمى نسخاً ؛ لأنه لم يزل حكم خطاب ، وإنما قيدنا بارتفاع الحكم ، ولم نقيد بارتفاع الأمر والنهي ، ليم جميع أنواع الحكم من التنب ، والكراهة ، والاباحة ، فجميع ذلك قد ينسخ ، وإنما قلنا : لولاه لكان الحكم ثابتاً به ، لأن حقيقة النسخ الرفع ، فلم يكن هذا ثابتاً لم يكن هذا رافعاً ؛ لأنه إذا ورد أمر بعبادة مؤقتة ، وأمر بعبادة أخرى بعد تضرع ذلك الوقت لا يكون الثاني نسخاً ، فإذا قال : « وأمرنا العبيد إلى الليل » ثم قال : في الليل لا تصوموا لا يكون ذلك نسخاً ، بل الراجع مالا يرتفع الحكم لولاه . وإنما قلنا مع تراخيه عنه لأنه لو اتصل به لكان ثابتاً وإتماماً لمعنى الكلام ، وتقديراً له بمدة أو شرط . وإنما يكون رافعاً إذا ورد بعد أن ورد الحكم واستقر بحيث يدوم لولا الناسخ . وأما الفقهاء فاتهم لم يعلقوا الرفع لكلام الله تعالى ، فقالوا في حد النسخ إنه الخطاب الدال الكاشف عن مدة العبادة ، أو عن زمن انقطاع العبادة . وهذا يوجب أن يكون قوله : حم بالنهار ،

وكل بالليل نسخاً وقوله تعالى « ثم أتوا الصيام إلى الليل » نسخاً ، وليس فيه معنى الرفع ، ولا يغيثهم أن يزيدوا شرط التراخي ، فان قوله الأول : إذا لم يتناول إلا النهار ، فهو متفاد عن الليل بنفسه ، فأي معنى للنسخة ؟ وإنما يرغ ما دخل تحت الخطاب الأول ، وأريد باللفظ الدلالة عليه . وما ذكره تميم . وسنن وجه مفارقة النسخ للتخصيص ، بل سنبين أن الفعل الواحد إذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمسك من الامتثال ، وقبل وقته فلا يكون بياناً ، لانقطاع مدة العبادة . وأما المعزلة فانهم حدّوه بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنسخ للتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً ، وربما أبدلوا لفظ الزائل بالساقط ، وربما أبدلوه بالغير الثابت . كل ذلك حذراً من الرفع ، وحقيقة النسخ الرفع ، فكأنهم أدخلوا الحد من حقيقة المحدود (فان قيل) تحقيق معنى الرفع في الحكم يتبع من محضة أوجه : الأول أن المرفوع إما حكم ثابت ، أو ما لا ثابت له ، والثابت لا يمكن رفعه ، وما لا ثابت له لا حاجة إلى رفعه ، فدلّ أن النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه أو هو بيان لمدة العبادة كما قاله الفقهاء . الثاني أن كلام الله تعالى قديم عندكم ، والقديم لا يصور رفعه . الثالث أن ما أئتمه الله تعالى إنما أئتمه لحسنه ، فلو نهى عنه لأدّى إلى أن يتقلب الحسن قبيحاً ، وهو محال . الرابع أن ما أمر به أراد وجوده ، فما كان مراداً كيف ينهى عنه حتى يصير مراد المدم مكروماً . الخامس أنه يدل على البداء فانه نهى عنه بعد ما أمر به ، فكأنه بدا له فيما كان قد حكم به وندم عليه ، فالاستعالة الأولى من جهة استحالة نفس الرفع ، والثانية من جهة قدم الكلام ، والثالثة من جهة صفة ذات الأمور في كونه حسناً قبيحاً ، والرابعة من جهة الإرادة المقرنة بالأمر ، والخامسة من جهة العلم المتعلق به ، وظهور البداء بعده . والجواب عن الأول أن الرفع من المرفوع كالكسر من المكسور وكالفسخ من العقد ؛ إذ لو قال قائل : ما معنى كسر الآية وإبطال شكلها من تربع وتسديس ، وتدوير ، فإن الزائل بالكسر تدور موجوداً ومعلوم والمعلوم لا حاجة إلى إزالته وللوجود لا سبيل إلى إزالته فيقال : معناه أن استحكام شكل الآية يقتضي بقاء صورته دائماً لا ماورد عليه من السبب الكاسر ، فالكاسر قطع ما القضاء استحكام بنية الآيه دائماً لولا الكسر ، فكذلك الفسخ يقطع حكم العقد من حيث إن الذي ورد عليه لولاه لدام ، فان البيع سبب للملك مطلقاً بشرط أن لا يطرأ قاطع ، وليس طرأ القاطع من الفسخ مبدئاً لنا أن البيع في وقته تقدمت فقامت مدوداً الرغبة الفسخ ، فإنا نقول : بعثك هذه المداينة ، ونقول : بعثك وملكتك أبدأ ثم نفسخ بعد قضاء السنة . ونذكر الفرق بين الصورتين ، وأن الأول وضع الملك قاصر بنفسه ، والثاني وضع الملك مطلق مؤبد إلى أن يقطع بمقاطع فإذا فسخ كان الفسخ قاطعاً لحكمه الدائم بحكم العقد لولا القاطع ، لا يابا لكونه في نفسه قاصراً ، وهذا يفارق النسخ للتخصيص فان التخصيص يبين لنا أن اللفظ ما يريد به الدلالة إلا على البعض والنسخ يخرج عن اللفظ ما يريد به الدلالة عليه . ولاجل خفاء معنى الرفع أشكل على الفقهاء ، ووقعا في إنكاره معنى النسخ . وأما الجواب عن الثاني وهو استحالة رفع الكلام القديم ، فهو فاسد ؛ إذ ليس معنى النسخ رفع الكلام بل قطع تعلقه بالكلف ، والكلام القديم يتعلق بالقادر العاقل ، فإذا طرأ العجز والجنون زال التعلق ، فإذا عاد العقل والقدرة عاد التعلق والكلام القديم لا يتغير في نفسه ، فالعجز والملوث سبب من جهة الخطاب يقطع تعلق الخطاب عنه ، والنسخ سبب من جهة الخطاب يقطع تعلق الخطاب ، كأن حكم البيع وهو ملك المشتري إياه تارة يقطع بموت العبد المبيع ، وتارة يفسخ العاقد . ولاجل خفاء هذه المعاني أنكر طائفة قدم الكلام . وأما الجواب عن الثالث وهو انقلاب الحسن قبيحاً ، فقد أبطلنا معنى الحسن والقبح ؛ وأنه لا معنى لهما ، وهذا أولى من الاعتذار بأن الشيء يجوز أن يحسن في وقت ، ويقبح في وقت ، لأنه قد قال في رمضان لا تأكل من النهار وكل بالليل ، لأن النسخ ليس مقصوداً عندنا على مثل ذلك ، بل يجوز أن يأمر بشيء

واحد في وقت ، وبنى عنه قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به ، كما سيأتي . وأما الجواب عن الرابع وهو صيرورة المراد مكروها فهو باطل ، لأن الأمر عندنا يفارق الإرادة ، فالمعاصي مرادة عندنا ، وليست مأموراً بها ، وسيأتي تحقيقه في كتاب «الأوامر» . وأما الجواب عن الخامس هو لزوم البداهة فهو فاسد ، لأنه إن كان المراد أنه يلزم من النسخ أن يحرم ما أباح وبنى عما أمر ، فذلك جائز «بحسب ما يشاء ويثبت» ولا تناقض فيه ، كما أباح الأكل بالليل وحرمه بالنهار ، وإن كان المراد أنه انكشف لتمام يكن عالماً فهو محال ولا يلزم ذلك من النسخ ، بل يعلم الله تعالى أنه يأمرهم بأمر مطلق ، ويدبهم عليهم التكليف إلى وقت معلوم ثم يقطع التكليف بفسخه عنهم ، فيفسخه في الوقت الذي علم نسخه فيه ، وليس فيه تبين بعد جهل «فإن قيل» فهم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ أو أبداً . فإن كان إلى وقت النسخ فالنسخ قد تبين وقت العبادة ، كما قاله الفقهاء وإن كانوا مأمورين أبداً فقد تغير علمه ومعلومه (قلنا) هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ ، الذي هو قطع الحكم المطلق عنهم ، الذي لولاه لدام الحكم ، كما يعلم الله تعالى البيع المطلق مفيداً لذلك إلى أن ينقطع بالنسخ ، ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة ، بل يعلمه مقتضياً لما قد يؤد بشرط أن لا يطرأ قاطع لكن يعلم أن النسخ سيكون ، فيقطع الحكم ، لا تقطاع شرطه لا لقصوره في نفسه . فليس إذاً في النسخ لزوم البداهة . ولأجل قصور فهم اليهود عن هذا أنكروا النسخ ، ولأجل قصور فهم الروافض عنه ارتكبوا البداهة ، ونقلوا عن علي رضي الله عنه أنه كان لا يخبر عن الغيب مخافة أن يبدله تعالى فيه فيغيره ، وحكوا عن جعفر بن محمد أنه قال : ما بداه الله في شيء كما بداه في التعميل أي في أمره بذبحه وهذا هو السكفر الصريح ، ونسبة الإله تعالى إلى الجهل والتغير ، ويدل على استحالة ما دل على أنه محيط بكل شيء علماً ، وأنه ليس محلاً للحوادث والتغيرات وربما احتجوا بقوله تعالى (بحسب الله ما يشاء ويثبت) وإنما معناه أنه يحسب الحكم المنسوخ ويثبت الناسخ ؟ أو يحسب السينات بالتوبة كما قال تعالى «إن الحسنات يذهبن السيئات» ويحسب الحسنات بالكفر والردة أو يحسب ما ترفع إليه الحفظة من المباحات ويثبت الطاعات «فإن قيل» لما الفرق بين التخصيص والنسخ ؟ (قلنا) هما مشتركان من وجه ، إذ كل واحد يوجب اختصاص الحكم ببعض ما تناوله اللفظ ، لكن التخصيص بيان أن ما أخرج عن عموم المصيبة ما أريد باللفظ الدلالة عليه ، والنسخ يخرج عن اللفظ ما قصد به الدلالة عليه ، فإن قوله أقمل أبداً يجوز أن ينسخ ، وما أريد باللفظ بعض الأزمنة ، بل الجميع ، لكن بقاؤه مشروط بأن لا يرد الناسخ ، كما إذا قال : ملكتك أبداً ، ثم يقول : فسخت ، فالنسخ هذا إبداء ما باني شرط استمرار الحكم بعد ثبوته وقصد الدلالة عليه باللفظ فذلك يفرقان في خمسة أمور : الأول أن الناسخ يشترط تراخيه ، والتخصيص يجوز اقترانه ، لأنه بيان ، بل يجب اقترانه عندنا لا يجوز تأخير البيان . الثاني أن التخصيص لا يدخل في الأمر بأمور واحد ، والنسخ يدخل عليه . والثالث أن النسخ لا يكون إلا بقول وخطاب ، والتخصيص قد يكون بأدلة العقل والقرائن وسائر أدلة السمع . الرابع أن التخصيص يبق دالة اللفظ على ما بقي تحته حقيقة كان أو مجازاً على ما فيه من الاختلاف ، والنسخ يبطل دالة المنسوخ في مستقبل الزمان بالكلية . الخامس أن تخصيص العام المقطوع بأصله جائز بالقياس وغير الواحد وسائر الأدلة ، ونسخ القاطع لا يجوز إلا بقاطع وليس من الفرق الصحيح قول بعضهم إن النسخ لا يتناول إلا الأزمان ، والتخصيص يتناول الأزمان والأعيان والأحوال وهذا يجوز واتساع لأن الأعيان والأزمان ليست من أفعال المكلفين ، والنسخ يرد على الفعل في بعض الأزمان ، والتخصيص أيضاً يرد على الفعل في بعض الأحوال ، فإذا قال اقتلوا المشركين إلا المعاهدين معناه لا تقتلواهم في حالة العهد واقتلواهم في حالة الحرب والمقصود أن ورود كل واحد منهما على الفعل ، وهذا القدر كاف في الكشف عن حقيقة النسخ

الفصل الثاني من هذا الباب في إثباته على منكره

والمنكر إما جوازه عقلاً ، أو وقوعه سحماً ، أما جوازه عقلاً فيدل عليه أنه لو امتنع لكان إيماناً متنعاً لذاته وصورته أو لا يتولد عنه من مفسدة أو أداء إلى محال ، ولا يمنع لاستحالة ذاته وصورته ، بدليل ما حققناه من معنى الرفع ، ودفعناه من الاشكالات عنه ، ولا يمنع لأدائه إلى مفسدة وقبح قاناً أبطلنا هذه القاعدة ، وإن سألنا بها فلا بد في أن يعلم الله تعالى مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستمدوا له ، ويمتنعوا بسبب العزم عن معاص وشروات ثم يخفف عنهم . وأما وقوعه سحماً فيدل عليه الإجماع والنص أما الإجماع فاتفق الأمة قاطبة على أن شريعة محمد صلى الله عليه وسلم نسخت شرع من قبله إما بالكلية ، وإما قياً بخالفها فيه وهذا متفق عليه فنكر هذا خارق للإجماع وقد ذهب شذوذ من المسلمين إلى إنكار النسخ وهم مسيقون بهذا الإجماع فهذا الإجماع بحجة عاجم ، وإن لم يكن حجة على اليهود . وأما النص : فقولته تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أتت مفتر - الآية » والتبديل يشمل على رفع وإثبات ، والمرفوع إما تلاوة ، وإما حكم ، وكيفما كان فهو رفع ونسخ (فإن قيل) ليس المعنى به رفع المنزل ، فإن ما نزل لا يمكن رفعه وتبديله ، لكن المعنى به تبديل مكان الآية بنزل آية بدل ما لم ينزل ، فيكون ما لم ينزل كالبدل بما أنزل (قلنا) هذا تصف بارد ، فإن الذي لم ينزل كيف يكون مبدلاً والبدل يستدعي مبدلاً ؟ وكيف يطلق اسم التبديل على إبداء الزوال ؟ فهذا هوس وسخف . والدليل الثاني قوله تعالى « فبظلم من الذين هادوا جرمنا عليهم طغيات أحلت لهم » ، ولا معنى للنسخ إلا تحريم ما أحل ، وكذلك قوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » (فإن قيل) لعله أراد به التخصيص (قلنا) قد فرقنا بين التخصيص والنسخ ، فلا سبيل إلى تغيير اللفظ كيف والتخصيص لا يستدعي بدلاً مثله أو خيراً منه ؟ وإما هو بيان معنى الكلام . الدليل الثالث ما اشتهر في الشرع من نسخ ترص الوفاة حولاً بأربعة أشهر وعشر ، ونسخ فرض تقديم الصدقة أمام مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم حيث قال تعالى « فقدموا بين يدي نحوكم صدقة » ومنه نسخ تحويل القبلة عن بيت المقدس إلى الكعبة بقوله تعالى « فول وجهك شطر المسجد الحرام » وعلى الجملة اخفقت الأمة على إطلاق لفظ النسخ في الشرع (فإن قيل) معناه نسخ ما في اللوح المحفوظ إلى صحف الرسل والأنبياء ، وهو معنى نسخ الكتاب ونقله (قلنا) فإدأ شرعنا منسوخ كشرع من قبلنا ، وهذا اللفظ كفر بالاتفاق كيف وقد قلنا من قبله إلى قبله ؟ ومن عدة إلى عدة ؟ فهو تغيير وتبديل ورفع قطعاً .

الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة النسخ وهي ست مسائل

(مسألة) يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال ، خلافاً للضرورة ، وصورته أن يقول الشارع في رمضان حجوا في هذه السنة ، ثم يقول قبل يوم عرفة لا تحجوا ، فقد نسخت عنكم الأمر ، أو يقول : ادعوا ، ولذك ، فيبادر إلى إحضار أسبابه ، فيقول : قبل ذبحه لا تذبح ، فقد نسخت عنكم الأمر ، لأن النسخ عندنا رفع الأمر أي لحكم الأمر ومدلوله ، وليس بياناً لخروج المنسوخ عن لفظ الأمر بخلاف التخصيص فلو قال : صلوا أبداً فيجوز أن ينسخ بعد سنة وجوب الصلاة في المستقبل ، لا يعني أنه لم يقصد باللفظ الأول الدلالة على جميع الأزمان ، ولكن بمعنى قطع حكم اللفظ بعد دوامه ، إذا كان دوامه مشروطاً بعدم النسخ ، فكل أمر مضمن ، بشرط أن لا ينسخ ، فكأنه يقول : صلوا أبداً ما لم أنسخ ، ولم أنسخ عنكم أمرى ، وإذا كان كذلك عقل نسخ الحج قبل عرفة ، ونسخ الذبح قبل فله ، لأن الأمر قبل التمكن ، حاصل ، وإن كان أمراً بشرط التمكن لأن الأمر بالشرط ثابت ، ولذلك يعلم المأمور كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال ،

ولما لم تنهم المعتزلة هذا أنكروا ثبوت الأمر بالشرط ، كما سيأتي فساد مذهبهم في « كتاب الأوامر »
وأقرب دليل على فسادهم أن المصلي ينوي القرض وامتنال الأمر في ابتداء الصلاة ، وربما يموت في أثناءها
وقبل تمام التحكيم ، ولو مات قبل لم يتبين أنه لم يكن مأموراً ، بل يقول : كان مأموراً بأمر مقيد
بشرط ، والأمر المقيد بالشرط ثابت في الحال ، وجد الشرط أو لم يوجد وهم يقولون : إذا لم يوجد الشرط علمنا
انقضاء الأمر من أصله ، وإنا كنا نتوهم وجوده فيان أنه لم يكن ، فهذه المسئلة قروح لثلاث المسئلة ؛ ولذلك أحالت المعتزلة
النسخ قبل التحكيم ، وقالوا أيضاً أنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد في وقت واحد على وجه واحد
مأموراً منياً ، حسناً قبيحاً ، مكروهاً مراداً ، مصلحة مفسدة . وجميع ما يتعلق بالحسن والقبح والصلاح
والفساد قد أبطناه . ولكن يبق لهم مسلكان : « السلك الأول » أن الشيء الواحد في وقت واحد كيف يكون
منهياً عنه ومأموراً به على وجه واحد ؟ وفي الجواب عنه طريقتان : الأولى أن لا ننسل أنه منهى عنه على الوجه الذي
هو مأمور به ، بل على وجهين ، كانهى عن الصلاة مع الحدث ، ويؤمر بهامع الطهارة حتى ينهى عن السجود للصوم ، ويؤمر
بالسجود لله عز وجل لا يختلف الوجهين ، ثم اختلفوا في كيفية اختلاف الوجهين فقال قوم : هو مأمور بشرط بقاء
الأمر منهى عنه عند زوال الأمر فمما حالان مختلفتان . ومنهم من أبدل لفظ بقاء الأمر بانقضاء النهي أو بعدم المنع ،
والألفاظ متقاربة . وقال قوم : هو مأمور بالفعل في الوقت المعين ، بشرط أن يختار الفعل أو العزم ، وإنما
ينهى عنه إذا علم أنه لا يختاره ، وجعلوا حصول ذلك في علم الله تعالى بشرط هذا النسخ . وقال قوم : يأمر بشرط
كونه مصلحة ، وإما يكون مصلحة مع دوام الأمر ، أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة . وقال قوم : إذا
يأمر في وقت يكون الأمر مصلحة ، ثم يتغير الحال فيصير النهي مصلحة ، وإما يأمر الله تعالى به مع علمه بأن
إيجابه مصلحة مع دوام الأمر . أما بعد النهي فيخرج عن كونه مصلحة . وقال قوم : إذا يأمر الله به مع العلم
بأن الحال تستتير ليعزم المكلف على فعله أن بقيت المصلحة في الفعل ، وكل هذا متقارب ، وهو ضعيف ، لأن
الشرط ما يتصور أن يوجد وأن لا يوجد ، فأما مالا بد منه فلا معنى لشرطيته ، وللمأمور لا يقع مأموراً إلا عند
دوام الأمر ، وعدم النهي ، فكيف يقول : أمرك بشرط أن لا أتأكد ؟ فكأنه يقول : أمرك بشرط أن أمرك
وبشرط أن يتعلق الأمر بالمأمور ، وبشرط أن يكون الفعل المأمور به حادثاً أو عرضاً أو غير ذلك مما لا بد منه .
فهذا لا يصلح لشرطيته ، وليس هذا كالمصلحة مع الحدث ، والسجود للصوم ، فإن الانقسام يطرُق إليه . ومن
رغب في هذه الطريقة فأقرب العبارات أن يقول : الأمر بالشئ قبل وقته يجوز أن يبقى حكمه على المأمور إلى
وقته ، ويجوز أن يزال حكمه قبل وقته فيجوز أن يحمل بقاء حكمه شرطاً في الأمر ، فيقال : أفضل ما أمرك
به إن لم يلز حكم أمري عنك بالنهي عنه ، فإذا نهى عنه كان قد زال حكم الأمر ، فليس منهياً على الوجه الذي
أمر به . الطريقة الثانية أن لا تأتزم إظهار اختلاف الوجه ، لكن نقول : يجوز أن يقول : ما أمرك أن تنعله
على وجه قد نهيتك عن فعله على ذلك الوجه ، ولا استحالة فيه ، إذ ليس للمأمور حسنة في عينه أو لوصف هو عليه قبل الأمر
به حتى يتناقض ذلك ولا المأمور مراد أحق يتناقض أن يكون مراداً مكروهاً ، بل جميع ذلك من أصول المعتزلة ، وقد
أبطناها (فان قيل) فإذا علم الله تعالى أنه سيمنهى عنه فما معنى أمره بالشئ الذي يعلم انقضاء قطعا عليه بحواقب الأمور
(قلنا) لا يصح ذلك إن كانت عاقبة أمره معلومة للمأمور ، أما إذا كان مجبولا عند المأمور معلوما عند الأمر
أمكن الأمر لاستصحابه بالعزم والاشتغال بالاستعداد للمانع له من أنواع الهوى والفساد ، حتى يهرض بالزم للثواب
ويتركه للعقاب ، وربما يكون فيه لطف واستصلاح ، كما سيأتي تحقيقه في كتاب الأوامر . والعجب من إنكار
للمعتزلة ثبوت الأمر بالشرط ، مع أنهم جوزوا الوعد من العالم بحواقب الأمور بالشرط ، وقالوا : وعد الله تعالى
على الطاعة ثوابا بشرط عدم ما يعبطها من التمسق والردة ، وعلى المعصية عقابا بالشرط خلوها عما يكفرها من

البوة . والله تعالى عالم بما فيه أمر من يموت على الردة أو التوبة ، ثم شرط ذلك في وعده ، فلم يستحل أن يشرط في أمره ونبيه ، وتكون شرطية بالإضافة إلى العبد الجاهل بما فيه الأمر ، فيقول : أتبيك على طاعتك ما لم تحبها بالردة وهو عالم بأنه يحبط أم لا يحبط وكذلك يقول : أمرتك بشرط البقاء والقدرة ، وبشرط أن لا أنسخ عنك . (المسلك الثاني في إحالة النسخ قبل التمكن) قولهم : الأمر والنهي عندكم ككلام الله تعالى القديم وكيف يكون الكلام الواحد أمراً بالنهي الواحد ونهياً عنه في وقت واحد ، بل كيف يكون الراجع والرفوع واحداً والناسخ والمنسوخ كلام الله تعالى (قلنا) هذا إشارة إلى إشكالين : أحدهما كيفية اتحاد كلام الله تعالى ولا يختص ذلك بهذه المسئلة ، بل ذلك عندنا كقولهم : العالمة حالة واحدة ، ينطوي فيها العلم بالآنهاية له من التفاصيل ، وإنما يحل إشكاله في الكلام . وأما الثاني فهو أن كلامه واحد ، وهو أمر بالنهي ونهي عنه ، ولو علم المكلف ذلك دفعة واحدة لما تصور منه اعتقاد الوجوب والعزم على الأداء ولم يكن ذلك منه بأولى من اعتقاد التحريم ، والعزم على الترك ، فنقول : كلام الله تعالى في نفسه واحد ، وهو بالإضافة إلى شيء أمر ، وبالإضافة إلى شيء خير . ولكنه إنما يتصور الامتناع به إذا سمع للمكلف كليهما في وقتين ولذلك شرطنا التراخي في النسخ ، ولو سمع كليهما في وقت واحد لم يجز ، وأما جبريل عليه السلام فإنه يجوز أن يسمعه في وقت واحد إذ لم يكن هو مكلفاً ، ثم يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم في وقتين إن كان ذلك الرسول داخل تحت التكليف ، فإن لم يكن فيبلغ في وقت واحد ، لكن يؤمر بتبليغ الأمة في وقتين ، فيأمرهم مطلقاً بالمسألة وترك قتال الكفار ، ومطلقاً باستقبال بيت المقدس في كل صلاة ، ثم ينههم عنها بعد ذلك ، فيقطع عنهم حكم الأمر المطلق ، كما يقطع حكم العقد بالنسخ . ومن أصحابنا من قال : الأمر لا يكون أمراً قبل بلوغ المأمور ، فلا يكون أمراً ونهياً في حالة واحدة بل في حالتين ، فهذا أيضاً يقطع التناقض ويدفعه ، ثم الدليل القاطع من جهة السمع على جواز قصة إبراهيم عليه السلام ، ونسخ ذبح ولده عنه قبل الفعل ، وقوله تعالى « وفديناه بذبح عظيم » فقد أمر بفعل واحد وبمقصر في البدار والامتناع ، ثم نسخ عنه . وقد اعترض هذا على القدرة : حتى تمسقوا في تأويله وتحزبوا فراقوا طلبوا الخلاص من حصة أوجه : أحدها أن ذلك كان متامراً لا أمراً . الثاني أنه كان أمراً لكن قصده تكليفه العزم على الفعل لامتناع سره في صبره على العزم فالذبح لم يمكن مأموراً به . الثالث أنه لم ينسخ الأمر لكن قلب الله تعالى عنقه نحاساً أو حديداً . فلم ينقطع ، فانقطع التكليف لتعزبه . الرابع المنازعة في المأمور ، وأن المأمور به كان هو الاضجاع ، والثلث للجبين ، وإمرار السكين دون حقيقة الذبح . الخامس وجود النسخ ، وأنه ذبح امتثالاً فالنم وأندمل . والذاهبون إلى هذا التأويل اتفقوا على أن اسمعيل ليس بمذبح ، واختلفوا في كون إبراهيم عليه السلام ذابحاً ، فقال قوم هو ذابح لقطع ، والولد غير مذبح لحصول الامتناع . وقال قوم ذابح لا مذبح له محال ، وكل ذلك تصف وتكلف . أما الأول وهو كونه متامراً فتمام الأنبياء جزء من النبوة ، وكانوا يعرفون أمر الله تعالى به ، فلقد كانت نبوة جماعة من الأنبياء عليهم السلام بمجرد التمام ، وبدل على فهمه الأمر قول ولده « افعل ما تؤمر » ولو لم يؤمر لكان كاذباً ، وأنه لا يجوز قصد الذبح والثلث للجبين بمن لا أصل له وأنه سماه البلاد للمدين ، وأى بلاد في التمام ؟ وأى معنى للعداء ؟ وأما الثاني وهو أنه كان مأموراً بالعزم اختباراً فهو محال ؛ لأن علام التيوب لا يحتاج إلى الاختبار ، ولأن الاختبار إنما يحصل بالإيجاب ، فإن لم يكن إيجاب لم يحصل اختبار . وقولهم : العزم هو الواجب محال ، لأن العزم على ما ليس بواجب لا يجب ، بل هو تابع للعزم ، ولا يجب العزم ما لم يقتض وجوب العزم عليه ، ولو لم يكن المعزوم عليه واجباً لكان إبراهيم عليه السلام أحق بمعرفته من القدرة . كيف وقد قال « إني أرى في المنام أني أذبحك » فقال له ولده « افعل ما تؤمر » يعني الذبح . وقوله تعالى « وتله للجبين » استسلام أفضل الذبح للعزم . وأما الثالث وهو أن

الاضطجاع بمجرد هو للمأمور به ، فهو محال ، إذ لا يسمى ذلك ذبحاً ، ولا هو بلاء ، ولا يحتاج إلى الفداء بعد الامتثال . وأما الرابع وهو إنكار النسخ ، وأنه امتثل لكن انقلب عنه حديثاً فقات الحقن فاقطع التكليف ، فهذا لا يصح على أصولهم ، لأن الأمر بالمشروط لا يثبت عند عدم بل إذا علم الله تعالى أنه قلب عنه حديثاً ، فلا يكون أمراً بما يعلم امتناعه ، فلا يحتاج إلى الفداء ، فلا يكون بلاء في حقه . وأما الخامس وهو أنه قل والثام - فهو محال لأن الفداء كيف يحتاج إليه بعد الائتام ؟ ولو صح ذلك لاشتهر وكان ذلك من آياته الظاهرة ، ولم ينقل ذلك قط ، وإنما هو اختراع من القدرة (فان قيل) أليس قد قال « قد صدقت الرؤيا » ؟ (قلنا) معناه أنك عملت في مقدماته عمل مصدق بالرؤيا ، والتصديق غير التحقيق والعمل (مسألة) إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها ، أو سنة من سننها كما لو أسقطت ركعتان من أربع ، أو أسقط شرط الطهارة فقد قال قائلون هو نسخ لبعض العبادة لا لأصلها : وقال قائلون هو نسخ لأصل العبادة . وقال قائلون نسخ الشرط ليس نسخاً للأصل . أما نسخ البعض فهو نسخ للأصل ، ولم يسموهوا بتسمية الشرط بعضاً ومنهم من أطلق ذلك . وكشف الغطاء عندنا أن نقول : إذا أوجب أربع ركعات ثم أقصر على ركعتين : فقد نسخ أصل العبادة ، لأن حقيقة النسخ الرفع والتبديل . ولقد كان حكم الأربع الوجوب ، ففسخ وجوبها بالكلية ، والر كعتان عبادة أخرى ، لأنها بعض من الأربعة ، إذ لو كانت بعضاً لكان من صلى المربع أربعاً فقد أتى بالواجب وزيادة ، كما لو صلى بتسليمتين وكما لو وجب عليه درهم فصدقه بدرهمين (فان قيل) إذا رد الأربع إلى ركعة فقد كانت الركعة حكمها أنها غير مجزئة ، والآن صارت مجزئة ، فهل هذا نسخ آخر مع نسخ الأربع ؟ (قلنا) كون الركعة غير مجزئة معناه أن وجودها كعدمها ، وهذا حكم أصلي عطف ليس من الشرع . والنسخ هو رفع ما ثبت بالشرع فإذا لم يرد بلفظ النسخ إلا الرفع كيف كان من غير نظر إلى المرفوع فهذا نسخ ، لكننا بينا في حد النسخ خلافه . وأما إذا أسقطت الطهارة فقد نسخ وجوب الطهارة وبقيت الصلاة واجبة . نعم كلف حكم الصلاة بغير طهارة أن لا تجزئ ، والآن صارت مجزئة ، لكن هذا تغيير لحكم أصلي ، لا لحكم شرعي ، فان الصلاة بغير طهارة لم تكن مجزئة . لأنها لم تكن مأموراً بها شرعاً (فان قيل) كانت صحة الصلاة متعلقة بالطهارة ، ففسخ تعلق صحتها بها شرعاً فهو نسخ متعلق بنفس العبادة ، فالصلاة مع الطهارة غير الصلاة مع الحدث ، كما أن الثلاث غير الأربع . فليكن هذا نسخاً لتلك الصلاة وإيجاباً لغيرها (قلنا) لهذا تخيل قوم أن نسخ شرط العبادة كنسخ البعض ، ولا شك أنه لو أوجب الصلاة مع الحدث لكان نسخاً لإيجابها مع الطهارة ، وكانت هذه عبادة أخرى ، أما إذا جوزت الصلاة كيف كانت مع الطهارة وبغير الطهارة فقد كانت الصلاة بغير طهارة غير مجزئة لبقائها على الحكم الأصلي ، إذ لم يؤمر بها ، فالآن جعلت مجزئة ، وارتفع الحكم الأصلي . أما صحة الصلاة وأنها كانت متعلقة بالطهارة ، ففسخ هذا التعلق نسخ لأصل العبادة ، أو نسخ لتعلق الصحة ولما في الشرطية . هذا فيه نظر ، والمخطب فيه سير ، فليس يتعلق به كبير قائدة . وأما إذا نسخت سنة من سننها لا يتعلق بها الاجزاء كالوقوف على بين الامام ، أو ستر الرأس ، فلا شك أن هذا لا يتعرض للعبادة بالنسخ ، فإذا تبعض مقدار العبادة نسخ لأصل العبادة ، وتبعض السنة لا يتعرض للعبادة ، وتبعض الشرط فيه نظر . وإذا حقق كان إلحاقه بتبعض قدر العبادة أولى (مسألة) الزيادة على النص نسخ عند قوم ، وليست بنسخ عند قوم ، واختار عندنا التفصيل فنقول : ينظر إلى تعلق الزيادة بالزيد عليه ، والمراتب فيه ثلاثة : الأولى أن يعلم أنه لا يتعلق به ، كما إذا أوجب الصلاة والصوم ، ثم أوجب الزكاة والجمع لغير حكم المزيد عليه ، إذ بقي وجوبه واجزأه ، والنسخ هو رفع حكمه وتبديل ولم يرتفع . الرتبة الثانية وهي في

أقصى البعد عن الأولى أن تحصل الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد برفع العدد والاتصال ، كما لو زيد في الصبيح ركعتان فهذا نسخ ، إذ كان حكم الركعتين الإجزاء والصحة ، وقد ارتفع . ثم : الأربعة استؤنف إيجابها ولم تكن واجبة ، وهذا ليس بنسخ ، إذ الرفع هو الحكم الأصلي دون الشرعي (فان قيل) اشتملت الأربعة على التثنية وزيادة ، فهما قارتان لم ترهما ، وصحت بهما ركعتان (قلنا) النسخ رفع الحكم ، لا رفع المحكوم فيه فقد كان من حكم الركعتين الإجزاء والصحة ، وقد ارتفع . كيف وقد بينا أنه ليس الأربعة ثلاثاً وزيادة . بل هي نوع آخر إذ لو كان لكانت الخمسة أربعة وزيادة فإذا أتى بالخمسة فينبى أن تجزئ ، ولا صائر إليه . الرتبة الثالثة وهي بين للرتبتين زيادة عشرين جلدة على ثمانين جلدة في القذف ، وليس اغضال هذه الزيادة كإفصال الصوم عن الصلاة ، ولا اتصافها كالنكاح . وقد قال أبو حنيفة رحمه الله وهو نسخ ، وليس بصحيح ، بل هو بالمفصل أشبه : لأن الثمانين نفي وجوبها وإجزاءها عن نفسها . ووجب زيادة عليها مع بقائها ، فالثمانون ، وزيادة ، ولذلك لا ينفى الإجزاء عن الثمانين بزيادة عليها ، بخلاف الصلاة . وقائدة هذه المسئلة جواز إثبات التعريب بغير الواحد عندنا ومنعه عندهم ، لأن القرآن لا ينسخ بغير الواحد (فان قيل) قد كانت الثمانون حداً كاملاً ، فنسخ اسم الكمال رفع لحكمه لا محالة (قلنا) هو رفع ، ولكن ليس ذلك حكماً مقصوداً شرعياً ، بل المقصود وجوده وأجزاؤه وقد بقي كما كان ، فلو أثبت مثبت كونه حكماً مقصوداً شرعياً لامتنع نسخه بغير الواحد ، بل هو كما لو أوجب الترفع الصلاة فقط ، فمن أتى بها فقد أدى كلية ما أوجبه الله تعالى عليه بكامله . فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كلية الواجب لكن ليس هذا حكماً مقصوداً (فان قيل) هو نسخ لوجوب الاقتصاد على الثمانين ، لأن إيجاب الثمانين مانع من الزيادة (قلنا) ليس منع الزيادة بطريق المنطوق ، بل بطريق المفهوم ، ولا يقولون به ، ولا يقول به هنا ، ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم ، فانه رفع بعض مقتضى اللفظ ، فيجوز بغير الواحد . ثم إنما يستقيم هذا لو ثبت أنه ورد حكم المفهوم واستقر ، ثم ورد التعريب بعده ، وهذا لا سبيل إلى معرفته : بل لمعه ورد بياناً لإسقاط المفهوم متصل به ، أو قريباً منه (فان قيل) التفسير ورد الشهادة بعلق الثمانين ، فإذا زيد عليها زال تعلقه بها (قلنا) يعلق التفسير ورد الشهادة بالقذف لا بالحد ، ولو سلمنا لكان ذلك حكماً ناجماً للحد لا مقصوداً . وكان كحل النكاح بعد انقضاء أربعة أشهر وعشر من عدة الوفاة وتصرف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر ليس تصرفاً في إنابة النكاح ، بل في نفس العدة ، والنكاح تابع (فان قيل) فلو أمر بالصلاة مطلقاً ، ثم زيد شرط الطهارة فهل هو نسخ (قلنا) نعم لأنه كان حكم الأول أجزاء الصلاة بغير طهارة ، فنسخ أجزاؤها ، وأمر بصلاة مع طهارة (فان قيل) فيلزمكم المصير إلى أجزاء طواف المحدث لأنه تعالى قال « وليطوفوا بالبيت العتيق » ولم يشرط الطهارة ، والشافعي رحمه الله منع الإجزاء لقوله صلى الله عليه وسلم « الطواف بالبيت صلاة » وهو خير الواحد . وأبو حنيفة - رحمه الله - قضى بأن هذا الخير يؤثر في إيجاب الطهارة ، أما في إبطال الطواف وإجزائه وهو معلوم بالكتاب فلا (قلنا) لو استقر قصد العموم في الكتاب ، وانقضت أجزاء الطواف حداً ومع الطهارة ، فاشترط الطهارة رفع ونسخ ، ولا يجوز بغير الواحد ، ولكن قوله تعالى « وليطوفوا بالبيت العتيق » يجوز أن يكون أمراً بأصل الطواف ، ويكون بيان شروطه موكولاً إلى الرسول عليه السلام ، فيكون قوله بياناً وتخصيصاً للعموم لا نسخاً ، فانه نقصان من النص لا زيادة على النص ، لأن عموم النص يقتضي إجزاء الطواف بطهارة وغير طهارة ، فأخرج خير الواحد أحد القسمين من لفظ القرآن ، فهو نقصان من النقص لا زيادة عليه ، ويحصل أن يكون رفعاً إن استقر العموم قطعاً ، وبياناً إن لم يستقر ، ولا معنى لدعوى استقراره بالحكم ، وهذا نظير قوله تعالى « فصحر »

رقية « فانه يوم المؤمنة ، وغير المؤمنة ، فيجوز تخصيص العموم ، إذ قد يراد بالآية ذكر أصل الكفارة ، ويكون
 أمراً بأصل الكفارة دون قيودها وشروطها ، فلو استقر العموم وحصل القطع بكون العموم مراداً لكان نسخه
 ورفعه بالقياس وخبر الواحد ممتنعاً (فان قيل) فما قولكم في تجوز المسح على الخفين هل هو نسخ لنسب الرجلين ؟
 (قلنا) ليس نسخاً لاجزائه ولا لوجوبه ، لكنه نسخ لتضييق وجوبه وتيمينه ، وجعل إياه أحد الواجبين ،
 ويجوز أن يثبت بخبر الواحد (فان قيل) فالكتاب أوجب غسل الرجلين على التضييق (قلنا) قد بقي تضييقه في
 حق من لم يلبس خفاً على الطهارة ، وأخرج من عمومه من لبس الخف على الطهارة ، وذلك في ثلاثة أيام ، أو
 يوم وليلة (فان قيل) فقوله تعالى « واستشهدوا شهيدين من رجالكم - الآية » توجب إيقاف الحكم على
 شاهدين ، فإذا حكم بشاهد وبين بخبر الواحد فقد رفع إيقاف الحكم ، فهو نسخ (قلنا) ليس كذلك ؛
 فان الآية لا تقتضي إلا كون الشاهدين حجة ، وجواز الحكم بقولها . أما امتناع الحكم بحجة أخرى فليس
 من الآية بل هو كالحكم بالانقار ، وذكر حجة واحدة لا يمنع وجود حجة أخرى . وقولهم : ظاهر الآية أن
 لاحجة سواء فليس هذا ظاهر منطوقه ، ولا حجة عندهم بالمفهوم ، ولو كان ، فرفع المفهوم رفع بعض مقتضى
 اللفظ ، وكل ذلك لو سلم استقرار المفهوم وثباته ، وقد ورد خبر الشاهد واليمين بعده ، وكل ذلك غير مسلم (مسألة)
 ليس من شرط النسخ إثبات بدل غير المنسوخ ، وقال قوم : يمنع ذلك فنقول : يمنع ذلك عقلاً أو سمعاً ، ولا يمنع
 عقلاً جوازها ، إذ لو امتنع إمكان الامتناع لصورته أو لمخالفتها للمصلحة والحكمة ، ولا يمنع لصورته إذ يقول :
 قد أوجبت عليك القتال ، ونسخته عنك ، وردتلك إلى ما كان قبل من الحكم الأصلي . ولا يمنع للمصلحة ؛ فان
 الشرع لا يلبس عليها ، وإن ابقى فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعه من غير إثبات بدل ، وإن امتنعوا جوازها سمعاً
 فهو محتمك ، بل نسخ النبي عن ادخال لحوم الأضاحي وتقديم الصدقة أمام المناجاة ، ولا بدل لها ، وإن نسخت
 القبلة إلى بدل ، ووصية الأفرين إلى بدل . وغير ذلك . وحقيقة النسخ هو الرفع فقط ، أما قوله تعالى :
 « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » إن تمسكوا به فالجواب من أوجه : الأول أن هذا
 لا يمنع الجواز ، وإن منع الوقوع عند من يقول بصيغة العموم ، ومن لا يقول بها ، فلا يلزمه أصلاً ، ومن قال بها
 فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع إلا يبدل ، بل بطرق التخصيص إليه ، بدليل الأضاحي والصدقة
 أمام المناجاة . ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها لا يتضمن النسخ إلا رفع المنسوخ ، أو يتضمن
 مع ذلك غيره ، فكل ذلك محتمل (مسألة) قال قوم : يجوز النسخ بالأخف ، ولا يجوز بالأثقل ، فنقول : إمتناع
 النسخ بالأثقل عرفتموه عقلاً أو شرعاً ، ولا يستحيل عقلاً ، لأنه لا يمنع لذاته ولا للاستصلاح فانا ننسكه .
 وإن قلنا به فلم يستحيل أن تكون المصلحة في التبرع والترك من الأخف إلى الأثقل ، كما كانت المصلحة في
 ابتداء التكليف ، ورفع الحكم الأصلي ؟ (فان قيل) إن الله تعالى رفع رجم جباه ، ولا يليق به التشديد
 (قلنا) فيلزم أن لا يليق به ابتداء التكليف ، ولا تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق فان
 قالوا إنه يمنع سمياً لقوله تعالى : « يريد الله بكم اليسر » ولا يريد بكم العسر » ولقوله تعالى : « يريد الله أن يخفف
 عنكم » (قلنا) فينبغي أن يتركهم وإباحة القتل ففيه اليسر ، ثم يفي أن لا يفسخ بالمثل ، لأنه لا يسر فيه ، إذ
 اليسر في رفعه إلى غير بدل أو بالأخف ، وهذه الآيات وردت في صور خاصة أريد بها التخفيف ، وليس فيه
 منع إرادة التثليل والتشديد (فان قيل) فقد قال « ما ننسخ من آية أو ننسها - الآية » وهذا خیر مام ، وأخیر
 ما هو خير لنا ، وإلا فالقرآن خير كله ، وأخیر لنا ما هو أخف علينا (قلنا) لا بل الخير ما هو أجل ثواباً ،
 وأصلح لنا في المآل وإن كان أثقل في الحال (فان قيل) لا يمنع ذلك عقلاً ، بل سمعاً ، لأنه لم يوجد

في الشرع نسخ بالأثقل (قلنا) ليس كذلك؛ إذ أمر الصحابة أولاً بترك القتال والاعراض، ثم بنصب القتال مع التشديد بثبات الواحد لل عشرة، وكذلك نسخ التخيير بين الصوم والقعدة بالإطعام بتعيين الصيام وهو تضيق، وحرم الخمر ونكاح المتعة والخمر الأهلية بعد إطلاقها، ونسخ جواز تأخير الصلاة عند الخوف إلى إيجابها في أثناء القتال، ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان، وكانت الصلاة ركعتين عند قوم فنسخت بأربع في الحضر (مسألة) اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر، فقال قوم: النسخ حصل في حقه، وإن كان جاهلاً به. وقال قوم: ما لم يبلغه لا يكون نسخاً في حقه. واختار أن للنسخ حقيقة وهو ارتفاع الحكم السابق، ونتيجة وهو وجوب القضاء، وانقضاء الأجزاء بالعمل السابق. أما حقيقته فلا ثبت في حق من لم يبلغه، وهو رفع الحكم، لأن من أمر باستقبال بيت المقدس فإذا نزل النسخ بمكة لم يسقط الأمر ممن هو بائع في الحال، بل هو مأمور بالتمسك بالأمر السابق ولو ترك لمصي، وإن بان أنه كان منسوخاً، ولا يلزمه استقبال الكعبة، بل لو استقبلها لمصي، وهذا لا يصح فيه خلاف. وأما لزوم القضاء للصلاة إذا عرف النسخ يعرف ذلك بدليل نص أو قياس، وربما يجب القضاء حيث لا يجب الأداء، كما في الحائض لو صامت عصت، ويجب عليها القضاء، فكذاك يجوز أن يقال: هذا لو استقبل الكعبة عصي، ويلزمه استقبالها في القضاء، وكما تقول في التائب والمغص عليه إذا تيقظ وأفاق يلزمهما قضاء ما لم يكن واجباً، لأن من لا يفهم لا يخاطب (فان قيل) إذا علم النسخ ترك تلك القبلة بالنسخ أو بعلمه بالنسخ والعلم لا تأثير له، فدل أن الحكم انقطع بقرول الناسخ، لكنه جاهل به وهو مخطئ فيه، لكنه معذور (قلنا) الناسخ هو الرفع، لكن العلم شرط، وبحال عند وجود الشرط على الناسخ ولكن لا نسخ قبل وجود الشرط، لأن الناسخ خطاب ولا يصير خطاباً في حق من لم يبلغه. وقولهم: إنه مخطئ محال؛ لأن اسم الخطأ يطلق على من طلب شيئاً فلم يصب، أو على من وجب عليه الطلب ففصر، ولا يصحق شيء منه في محل النزاع.

الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه

ويشتمل على تمهيد لجامع الأركان والشروط، وعلى مسائل تنشعب من أحكام الناسخ والمنسوخ

أما التمهيد

فاعلم أن أركان النسخ أربعة: النسخ، والناسخ، والمنسوخ، والمنسوخ عنه، فإذا كان النسخ حقيقته رفع الحكم فالنسخ هو الله تعالى، فانه الرفع للحكم، والمنسوخ هو الحكم المرفوع، والمنسوخ عنه هو التعبد المكلف. والنسخ قوله الدال على رفع الحكم الثابت، وقد يسمى الدليل ناسخاً على سبيل المجاز، فيقال: هذه الآية ناسخة لتلك، وقد يسمى الحكم ناسخاً مجازاً فيقال: صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء، والحقيقة هو الأول لأن النسخ هو الرفع، والله تعالى هو الرفع، بنصب الدليل على الارتفاع، وبقروله الدال عليه. وأما جامع شروطه، فالشروط أربعة: الأول أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً لا عقلياً أصلياً، كإلهاء الأصيلة التي ارتفعت بإيجاب العبادات. الثاني أن يكون النسخ بخطاب، فترفع الحكم بموت المكلف ليس نسخاً، إذ ليس المزيل خطاباً رافعاً لحكم خطاب سابق، ولكنه قد قيل أولاً الحكم عليك مادامت حياً، فوضع الحكم قاصر على الحياة، فلا يحتاج إلى الرفع. الثالث أن لا يكون الخطاب المرفوع حكماً مفيداً بوقت يقتضي دخوله زوال الحكم، كقوله تعالى: «ثم أتموا الصيام إلى الليل». الرابع أن يكون الخطاب الناسخ مترادفاً، لا كقوله تعالى: «ولا تقربوهن حتى يظهن». وقوله تعالى: «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»

وليس يشترط فيه تسعة أمور : أن يكون رافعاً للتل بالمثل ، بل أن يكون رافعاً فقط . الثاني أن لا يشترط ورود النسخ بعد دخول وقت المنسوخ ، بل يجوز قبل دخول وقته . الثالث أن لا يشترط أن يكون المنسوخ مما يدخله الاستثناء والتفصيل ، بل يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد في وقت واحد . الرابع أن لا يشترط أن يكون نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة ، فلا تشترط الجنسية ، بل يكفي أن يكون مما يصح النسخ به . الخامس أن لا يشترط أن يكونا نصين قاطعين ، إذ يجوز نسخ غير الواحد بخير الواحد بالتواتر ، وإن كان لا يجوز نسخ المتواتر بخير الواحد . السادس لا يشترط أن يكون النسخ متولواً بمثل لفظ المنسوخ ، بل أن يكون ثابتاً بأي طريق كان ، فإن التوجه إلى بيت المقدس لم ينقل إلينا بلفظ القرآن والسنة ، وناسخه نص صريح في القرآن ، وكذلك لا يمنع نسخ الحكم المنطوق به باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم وقياسه وإن لم يكن ثابتاً بلفظ ذي صيغة وصورة يجب نقلها . السابع لا يشترط أن يكون النسخ مقابلاً للنسخ حتى لا ينسخ الأمر إلا بالنهي ولا النهي إلا بالأمر ، بل يجوز أن ينسخ كلاهما بالاباحة ، وأن ينسخ الواجب المضيق بالموسع وإنما يشترط أن يكون النسخ رافعاً لحكم من المنسوخ كيف كان . الثامن لا يشترط كونهما ثابتين بالنص بل لو كان بلحن القول وغواه وظاهره كيف كان ، بدليل أن النبي عليه السلام بين أن آية وصية الأقارب نسخت بقوله « إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه ألا وصية لوارث » مع أن الجمع بين الوصية والميراث ممكن ، فلبسا متنافيين تنافياً قاطعاً . التاسع لا يشترط نسخ الحكم ببدل أو بما هو أخف ، بل يجوز بالمثل والأقل وبغير بدل ، كما سبق

ولنذكر الآن مسائل تشعب عن النظر في ركني المنسوخ والناسخ ، وهي مسائلان في المنسوخ ، وأربع مسائل في المنسوخ به

(مسألة) ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ ، خلافاً للمعترية ، فاتهم قالوا من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها فلا يمكن نسخها مثل معرفة الله تعالى ، والعدل وشكر الممنع فلا يجوز نسخ وجوده ، ومثل الكفر ، والظلم ، والكذب ، فلا يجوز نسخ تحريره . وبناء هذا على تحسين العقل وتيسيره ، وعلى وجوب الأصلح على الله تعالى ، وحجروا بسببه على الله تعالى في الأمر والنهي ، وربما بنوا هذا على صحة إسلام الصبي ، وأن وجوده بالعقل ، وإن استثناء الصبي عنه غير ممكن ، وهذه أصول أبطلناها ، وبيننا أنه لا يجب أصل التكليف على الله تعالى ، كان فيه صلاح العباد أو لم يكن . نعم : بعد أن كفهم لا يمكن أن ينسخ جميع التكليف ، إذ لا يعرف المنسخ من لا يعرف الناسخ ، وهو الله عز وجل ، ويجب على المكلف معرفة النسخ والناسخ والدليل المنصوب عليه ، فيبقي هذا التكليف بالضرورة ، ونسلم أيضاً أنه لا يجوز أن يكلفهم أن لا يعرفوه وأن يحرم عليهم معرفته ، لأن قوله : اكنك أن لا تعرفي يتضمن المعرفة أي اعرفي لأنك كلفتك أن لا تعرفي ، وذلك محال ، فيمتنع التكليف فيه عند من يمنع تكليف المحال ، وكذلك لا يجوز أن يكلفه معرفة شيء من الحوادث على خلاف ما هو به ، لأنه محال لا يصبح فعله ، ولا تركه (مسألة) الآية إذا تضمنت حكماً يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها ، ونسخ حكمها دون تلاوتها ، ونسخها جميعاً . وظن قوم استعمال ذلك ، فنقول هو جائز عقلاً ، وواقع شرماً : أما جواز عقلاً فإن التلاوة وكتبتها في القرآن وانقاد الصلاة بها كل ذلك حكمها ، كما أن التصريح والتحليل المقوم من لفظها حكمها ، وكل حكم فهو قابل للنسخ ، وهذا حكم ، فهو إذن قابل للنسخ وقد قال قوم نسخ التلاوة أصلاً بمعنى : لأنه لو كان المراد منها الحكم لذكر على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما أنزله الله تعالى عليه إلا ليلي ويأب عليه ، فكيف يرفع (قلنا) وأي استحالة في أن يكون المقصود مجرد الحكم دون التلاوة ؟ لكن أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بلفظ معين (فان قبل) فان جاز نسخها فليس نسخ

الحكم معها ، لأن الحكم تبع للتلاوة ، فكيف يبقى الفرع مع نسخ الأصل ؟ (قلنا) لا بل التلاوة حكم وانقضاء الصلاة بها حكم آخر ، فليس بأصل ، وإنما الأصل دلالتها ، وليس في نسخ تلاوتها ، والحكم بأن الصلاة لا تنعقد بها نسخ لدلالتها ، فحكم من دليل لا يخل ولا تنعقد به صلاة وهذه الآية دليل لزومها وورودها لالكونها متلوة في القرآن ، والنسخ لا يرفع ورودها وزولها ، ولا يجعلها كأنها غير واردة ، بل يلحقها بالوارد الذي لا يخل . كيف ويجوز أن ينعدم الدليل ويبقى المدلول ، فإن الدليل علامة لآلة ، فإذا دل فلا ضرر في انعدامه . كيف والموجب للحكم كلام الله تعالى القديم ولا ينعدم ولا يتصور رفعه ونسخه (فإذا قلنا) الآية منسوخة أردنا به انقطاع تلقيها عن العهد وارتفاع مدلولها وحكمها ، لا ارتفاع ذاتها (فإن قيل) نسخ الحكم مع بقاء التلاوة متناقض ، لأنه رفع للمدلول مع بقاء الدليل (قلنا) إنما يكون دليلاً عند انقضاء حكمه عما يرفع حكمه ، فإذا جاء خطاب ناسخ لحكمه زال شرط دلالة ، ثم الذي يدل على وقوعه محتمل قوله تعالى : « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين - الآية » وقد بقيت تلاوتها ، ونسخ حكمها بجميع الصوم . والوصية للوالدين والأقربين متلوة في القرآن ، وحكمها منسوخ بقوله صلى الله عليه وسلم « لا وصية لوارث » ونسخ تقديم الصدقة أدم المتأخر ، والتلاوة باقية . ونسخ التبرع حولان للمتوفى عنها زوجها ، والحبس والأذى عن اللاتي يأتين الفاحشة بالجلد والرجم مع بقاء التلاوة . وأما نسخ التلاوة فقد تظاهرت الأخبار بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها ، وهي قوله تعالى : « الشيخ والشيخ إذا زنيا قاربوهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم » واشتهر عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : أنزلت عشر رضعات محرمت ، فانسخت بنسخ وبس ذلك في الكتاب (مسألة) يجوز نسخ القرآن بالسنة والسنة بالقرآن ، لأن الكل من عند الله عز وجل فما المانع منه ؟ ولم يمتنع التجانس ، مع أن العقل لا يجمله ، كيف وقد دل السمع على وقوعه إذ التوجه إلى بيت المقدس ليس في القرآن ، وهو في السنة ، وناسخه في القرآن ، وكذلك قوله تعالى : « قاتلوا باشرهم » : نسخ لتحرير المباشرة ، وليس التحريم في القرآن . ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكان عاشوراء ثابتاً بالسنة ، وصلاة الخوف وردت في القرآن ناسخة لما ثبت في السنة من جواز تأخيرها إلى انجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أخرج الصلاة « حشا الله قبورهم ناراً » لحبسهم له عن الصلاة . وكذلك قوله تعالى « فلا ترجعوهن إلى الكفار » نسخ لما قرره عليه السلام من العهد والصلح . وأما نسخ القرآن بالسنة فنسخ الوصية للوالدين والأقربين بقوله صلى الله عليه وسلم « ألا لاوصية لوارث » لأن آية الميراث لا تمنع الوصية للوالدين والأقربين ، إذ الجمع ممكن ، وكذلك قال صلى الله عليه وسلم « قد جعل الله لمن سبيلاً : البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام ، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم » فهو ناسخ لا ميسر كهن في البيوت ، وهذا فيه نظر ، لأنه صلى الله عليه وسلم بين أن آية الميراث نسخت آية الوصية ، ولم ينسخها هو بنفسه صلى الله عليه وسلم ، وبين أن الله تعالى جعل لمن سبيلاً ، وكان قد وعد به فقال « أو يجعل الله لمن سبيلاً » (فإن قيل) قال الشافعي رحمه الله : لا يجوز نسخ السنة بالقرآن ، كما لا يجوز نسخ القرآن بالسنة وهو أجل من أن لا يعرف هذه الوجوه في النسخ فكانه يقول : إنما تلغى السنة بالسنة ، إذ يرفع النبي صلى الله عليه وسلم سنة بسنة ، ويكون هو مبيناً لكلام نفسه وللقرآن ولا يكون القرآن مبيناً للسنة ، وحيث لا يصادف ذلك فلا أنه لم ينقل ، والأول لم يقع النسخ الا كذلك (قلنا) هذا إن كان في جوازه عقلاً فلا يخفى أنه يفهم من القرآن وجوب التحول إلى الكعبة ، وإن كان التوجه إلى بيت المقدس ثابتاً بالسنة ، وكذلك عكسه ممكن وإن كان يقول لم يقع هذا فقد قلنا وقوعه ، ولا حاجة إلى تقدير سنة خافية متندسة ، إذ لا ضرورة في هذا التقدير ، والحكم بأن ذلك لم يقع أصلاً تحكم محض ، وإن قال الأكثر كان ذلك ، فربما لا يتنازع فيه . احتجوا

بقوله تعالى « وقال الذين لا يرجون لقاءنا انت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، ان أتبع الا ما يوحى الي » فدل أنه لا ينسخ القرآن بالسنة (قلنا) لاختلاف في أنه لا ينسخ من تلقاء نفسه ، بل يوحى يوحى إليه ، لكن لا يكون ينظم القرآن وإن جوزنا النسخ بالاجتهاد ، فلاذن في الاجتهاد يكون من الله عز وجل ، والحقيقة أن الناسخ : هو الله عز وجل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، والمقصود أنه ليس من شرطه أن ينسخ حكم القرآن بقرآن ، بل على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم يوحى ليس بقرآن وكلام الله تعالى واحد هو الناسخ باعتبار ، والمنسوخ باعتبار ، وليس له كلامان أحدهما قرآن والآخر ليس بقرآن ، وإنما الاختلاف في العبارات ، فربما دل على كلامه بلفظ منظوم بأمرنا بتلواته فيسمى قرآناً ، وربما دل بغير لفظ متلو فيسمى سنة ، والكل مسموع من الرسول عليه السلام ، والناسخ هو الله تعالى في كل حال على أنهم طالبوه بقرآن مثل هذا القرآن ، فقال لأقنر عليه من تلقاء نفسي وما طالبوه بحكم غير ذلك ، فأين هذا من نسخ القرآن بالسنة وامتناعه ؟ احتجوا بقوله تعالى « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » . بين أن الآية لا تنسخ إلا بمثلها ، أو بخير منها ، فالسنة لا تكون مثلاً ، ثم تدح وقال « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » . بين أنه لا يقدر عليه غيره (قلنا) قد حققنا أن الناسخ هو الله تعالى ، وأنه المظهر له على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، المفهم إيانا بواسطة نسخ كتابه ، ولا يقدر عليه غيره ، ثم لو نسخ الله تعالى آية على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ، ثم أتى بآية أخرى مثلاً كان قد حقق وعده ، فلم يشترط أن تكون الآية الأخرى هي الناسخة للأولى ، ثم نقول : ليس المراد الايتان بقرآن آخر خير منها ، لأن القرآن لا يوصف بكون بعضه خيراً من البعض كيفاً قدز قدماً أو مخلوقاً ، بل معناه أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه ، أو لكونه أجزل ثواباً (مسألة) الاجماع لا ينسخ به ، إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي وما نسخ بالاجماع فالاجماع يدل على ناسخ قد سبق في زمان نزول الوحي من كتاب أو سنة . أما السنة فينسخ للتواتر منها بالتواتر ، والآحاد بالآحاد . أما نسخ التواتر منها بالآحاد فاختلوا في وقوعه ممعاً ، وجواز عقلها فقال قوم : وقع ذلك ممعاً ، فإن أهل مسجد قباء نحوكوا إلى الكعبة يقول واحد أخيرهم ، وكان ذلك ناجياً بطريق قاطع ، فقبلوا نسخه عن الواحد . واختار جواز ذلك عقلاً لو تعبد به ، ووقوعه ممعاً في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم بدليل قصة قباء ، وبدليل أنه كان ينفذ آحاد الولاية إلى الأطراف ، وكانوا يلقون الناسخ والمنسوخ جميعاً ، ولكن ذلك بمنع بعد وفاته بدليل الاجماع من الصحابة على أن القرآن والتواتر المعلوم لا يرفع بخير الواحد ، فلا ذهاب إلى تجوزيه من السلف والخلف ، والعمل بخير الواحد تلقى من الصحابة وذلك فيما لا يرفع قاطعاً بل ذهب المخوارج إلى منع نسخ القرآن بالخير التواتر ، حتى أنهم قالوا يرجع ما عجز ، وإن كان متواتراً لا يصلح لنسخ القرآن . وقال الشافعي رحمه الله : لا يجوز نسخ القرآن بالسنة ، وإن تواترت ، وليس ذلك بحال ، لأنه يصح أن يقال : تعبدناكم بالنسخ بخير الواحد في زمان نزول الوحي ، وحرمتنا ذلك بعده (فان قيل) كيف يجوز ذلك عقلاً وهو رفع القاطع بالظن ؟ وأما حديث قباء ، فلهذا انضم إليه من القرائن ما أورد العلم (قلنا) تقدير قرائن معرفة توجب إبطال أخبار الآحاد ، وحمل عمل الصحابة على المعرفة بالقرآن ، ولا سبيل إلى وضع مالم يتقل . وأما قولهم أنه رفع القاطع بالظن : فباطل . إذ لو كان كذلك لقطعنا بكذب الناقل ، ولستنا بتقطع به ، بل نجوز صدقه ، وإنما هو مقطوع به بشرط أن لا يرد خير نسخه كما أن البراءة الأصلية مقطوع بها ، وترفع بخير الواحد ، لأنها تعبد القطع بشرط عدم خير الواحد (فان قيل) هم تنكرون على من يقطع بكونه كاذباً ، لأن الرسول عليه السلام أشاع الحكم ، فلو ثبت نسخه لزمه الاشاعة (قلنا) ولم يستحيل أن يشيع الحكم ، وبكل النسخ إلى الآحاد كما يشيع

العموم ، ويكل التخصيص إلى المخصص (مسألة) لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس للعلوم بالظن والاجتهاد على اختلاف مراتبه جلياً كان أو خفياً ، هذا ما قطع به الجمهور إلا شذوذاً منهم ، قالوا : ما جاز التخصيص به جاز النسخ به ، وهو متقوض ، بدليل العقل والاجماع ، وبغير الواحد بالتخصيص بجميع ذلك جاز دون النسخ ، ثم كيف يتساوون بالتخصيص يسان ، والنسخ رفع ، والبيان تقرير ، والرفع ابطال وقال بعض أصحاب الشافعي : يجوز النسخ بالقياس الجلي ، ونحن نقول لفظ الجلي مبهم ، فإن أرادوا المقطوع به فهو صحيح ، وأما المظنون فلا . وما يتوهم القطع به على ثلاث مراتب : الأولى ما يجري مجرى النص وأوضح منه كقوله تعالى « ولا تفل لها أف » فإن تحريم الضرب مدرك منه قطعاً ، فلو كان ورد نص بإباحة الضرب لكان هذا ناسخاً لأنه أظهر من المنطوق به وفي درجته قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره - الآية » في أن ما هو فوق الذرة كذلك ، وكذلك قوله تعالى « وورثه أبواه فلا يمه الثلث » في أن للأب الثلثين . الرتبة الثانية : لو ورد نص بأن العتق لا يسرى في الأمة ثم ورد قوله صلى الله عليه وسلم « من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي » لقضيتها بسراية عتق الأمة قياساً على العبد ، لأنه مقطوع به إذ علم قطعاً قصد الشارع إلى المملوك لكونه مملوكاً . الرتبة الثالثة أن يرد النص مثلاً بإباحة التبيذ ، ثم يقول الشارع : حرمت الخمر لشدها ، فينسخ إباحة التبيذ بقياسه على الخمر إن تعبدنا بالقياس وقال قوم : وإن لم تعبد بالقياس نسخنا أيضاً ، إذ لا فرق بين قوله : حرمت كل منبذ ، وبين قوله حرمت الخمر لشدها . ولذلك أقر النظام بالعلّة للنصوص ، وإن كان منكراً لأصل القياس ، ولنبين أنه إن لم نصيد بالقياس فقوله حرمت الخمر عليكم لشدها ليس قطعاً في تحريم التبيذ ، بل يجوز أن تكون العلّة شدة الخمر خاصة ، كما تكون العلّة في الرجم زنا المحصن خاصة . والمقصود أن القاطع لا يرفع بالظن ، بل بالقاطع (فان قيل) استحالته رفعه بالمظنون على أومئى (قلنا) الصحيح أنه بمعنى ، ولا يستعمل عقلاً أن يقال : تعبدناكم بنسخ النص بالقياس على نص آخر . نعم يستعمل أن تعبد بنسخ النص بقياس مستنبط من عين ذلك النص ، لأن ذلك يؤدي إلى أن يصير هو مناقضاً لنفسه ، فيكون واجب العمل به وساقط العمل به (فان قيل) فما الدليل على احتناعه ممماً ؟ (قلنا) يدل عليه الاجماع على جلال كل قياس مخالف للنص ، وقول معاذ رضى الله عنه « اجتهد رأيي بعد فقد النص » وتزكية رسول الله صلى الله عليه وسلم له ، وجماع الصحابة على ترك القياس باخبار الآحاد ، فكيف بالنص القاطع المتواتر واشتهار قولهم عند سماع خير الواحد لولا هذا لقضينا برأينا ، ولأن دلالة النص قاطع في المنصوص ، ودلالة الأصل على الفرع مظنون فكيف يترك الأقوى بالأضعف ؟ وهذا مستند الصحابة في إجماعهم على ترك القياس بالنص (فان قيل) إذا تناقض قاطعان وأشكل المتأخر ، فهل يثبت تأخر أحدهما بقول الواحد حتى يكون هو الناسخ (قلنا) يحتمل أن يقال ذلك لأنه إذا ثبت الاحصان بقول اثنين مع أن الزنا لا يثبت إلا بأربعة دل على أنه لا يباحط للشرط بما يباحط به للشرط ، ويحتمل أن يقال : النسخ إذا كان بالآخر والمنسوخ قاطع ، فلا يكفي فيه قول الواحد ، فهذا في محل الاجتهاد ، ولا يظهر قبوله ، لأن أحد النصين منسوخ قطعاً ، وإنما هذا مطلوب قبوله للتعيين (مسألة) لا ينسخ حكم بقول الصحابي نسخ حكم كذا ما لم يقل سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : نسخ حكم كذا ، فإذا قال ذلك نظر في الحكم إن كان ثابتاً بخبر الواحد صار منسوخاً بقوله ، وإن كان قطعاً فلا . أما قوله نسخ حكم كذا فلا يقبل قطعاً ، فلهذه ظن ما ليس بنسخ نسخاً ، فقد ظن قوم أن الزيادة على النص نسخ ، وكذلك في مسائل . وقال قوم إن ذكر لنا ما هو الناسخ عنده لم نقله ، لكن نظرنا فيه ، وإن أطلق فتحملة على أنه لم يطلق إلا عن معرفة قطعية ، وهذا قاسد ، بل الصحيح أنه إن ذكر الناسخ تأملنا فيه ، وقضينا برأينا ، وإن لم يذكر لم

تقلده ، وجوزنا أن يقول ذلك عن اجتهاد يتفرد به . هذا ما ذكره القاضي رحمه الله . والأصح عندنا أن قبل كقول الصحابي : أمر بكذا ونهى عن كذا ، فإن ذلك يقبل كما سند كره في كتاب الأخبار ، ولا فرق بين اللفظين (فإن قيل) قالت عائشة رضى الله عنها «مات رسول الله صلى الله عليه وسلم الا وقد أحلت له النساء الا لاقى حظرن عليه » بقوله تعالى وانا أحلنا لك أزواجك « قبل ذلك منها (قلنا) ليس ذلك مرضيا عندنا ، ومن قبل فاما قبل ذلك للدليل الناسخ ، وراه صالحا للنسخ ، ولم يقلد مذهبا

خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ الناسخ

اعلم أنه إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر ، ولا يعرف تأخره بدليل العقل ، ولا بقياس الشرع ، بل بمجرد النقل ، وذلك بطرق : الأول أن يكون في اللفظ ما يدل عليه كقوله عليه السلام « كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي ، فالآن ادخروها » وكقوله « كنت نهيتكم عن زيارة القبور ، فزوروها » الثاني أن تجمع الأمة في حكم على أنه المنسوخ ، وإن نسخه الآخر . الثالث أن يذكر الراوي التاريخ مثل أن يقول سمعت عام الخندق ، أو عام الفتح . وكان المنسوخ معلوما قبله . ولا فرق بين أن يروي الناسخ والمنسوخ راو واحد أو راويان ولا يثبت التاريخ بطرق : الأول أن يقول الصحابي : كان الحكم علينا كذا ثم نسخ لأنه ربما قاله عن اجتهاد . الثاني أن يكون أحدهما ماثبا في المصحف بعد الآخر ، لأن السور والآيات ليس إثنائهما على ترتيب الزول ، بل ربما قدم المتأخر . الثالث أن يكون راو به من أحداث الصحابة ، فقد ينقل الصحيح عن تقدم صحبته ، وقد ينقل الأكبر عن الأصغر ، وبهكس . الرابع أن يكون الراوي أسلم عام الفتح ، ولم يقل إني سمعت عام الفتح ، إذ لعله سمع في حالة كفره ، ثم روى بعد الاسلام ، أو سمع ممن سبق بالاسلام . الخامس أن يكون الراوي قد انقطع صحبته ، فرما يظن أن حديثه مقدم على حديث من بقيت صحبته ، وليس من ضرورة من تأخرت صحبته أن يكون حديثه متأخرا عن وقت انقطاع صحبة غيره . السادس أن يكون أحد الخبرين على وفق قضية العقل والبراءة الأصلية ، فرما يظن تقدمه ، ولا يلزم ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم « لا وضوء بما مسه النار » ولا يلزم أن يكون متقدما على إيجاب وضوء مما مس النار ، إذ يحتمل أنه أوجب ثم نسخ والله أعلم .

وقد فرغنا من الأصل الأول من الأصول الأربعة - وهو الكتاب - ويتلوه القولي في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

الأصل الثاني من أصول الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة لدلالة المعجزة على صدقه ، ولأمر الله تعالى إيانا بتابعه ، ولأنه لا ينطق عن الهوى « إن هو إلا وحي يوحى » لكن بعض الوحي يتلى فيسمى كتابا ، وبعضه لا يتلى وهو السنة . وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة على من سمعه شفاها ، فأما نحن فلا يلتفتنا قوله الا على لسان المخبرين . إما على سبيل التواتر ، وإما بطريق الآحاد . فلهذا اشتمل الكلام في هذا الأصل على مقدمة وقسمين : قسم في أخبار التواتر ، وقسم في أخبار الآحاد . ويشتمل كل قسم على أبواب :

أما المقدمة

ففي بيان أمانات الصحابة رضى الله عنهم في نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو على خمس مراتب : الأولى وهي أقواها أن يقول الصحابي : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا ،

أو أخيرني ، أو حدثني ، أو شافني ، فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال ، وهو الأصل في الرواية والتبليغ . قال صلى الله عليه وسلم « نضارته امرأ سمع مقالتي فوعاها فأذاها كما سمعها - الحديث » . الثانية أن يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو أخير . أو حدث - فهذا ظاهره النقل إذا صدر من الصحابي ، وليس نصاً صريحاً ؛ إذ قد يقول الواحد منا : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتقاداً على ما نقل إليه ، وإن لم يسمعه منه ، فلا يستعمل أن يقول الصحابي ذلك اعتقاداً على ما بلغه على لسان من يثق به . ودليل الاحتمال ما روى أبو هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « من أصبح جنباً فلا صوم له » فلما استكشف قال حدثني به الفضل بن عباس ، فأرسل الخبير أولاً ولم يصرح . وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله صلى الله عليه وسلم « إنما الربا في النسبة » فلما روجع فيه أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد ، إلا أن هذا ، وإن كان محتملاً فهو بعيد ، بل الظاهر أن الصحابي إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما يقوله إلا وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بخلاف من لم يسمع إذا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع ، ولا يوم إطلاقه المصاح ، بخلاف الصحابي ، فإنه إذا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يوم المصاح ، فلا يقدم عليه إلا عن سماع هذا هو الظاهر . وجميع الأخبار إنما نقلت البينا كذلك إذ يقال : قال أبو بكر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يفهم من ذلك إلا المصاح . الثالثة أن يقول الصحابي : أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بكذا ، أو نهى عن كذا ، فهذا يتطرق إليه احتمالان : أحدهما في سماعه ، كما في قوله قال . والثاني في الأمر إذ ربما يرى ما ليس بأمر أمرأ فقد اختلف الناس في أن قوله : أفضل - هو للأمر - فلا جل هذا قال بعض أهل الظاهر لاسمجة فيه ما لم ينقل اللفظ ، والصحيح أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم تحقياً أنه أمر بذلك ، وأن يسمعه يقول أمرتك بكذا ، أو يقول افعلوا ، وينضم إليه من القرائن ما يعرفه كونه أمراً ، ويدرك ضرورة قصده إلى الأمر أما احتمال بناء الأمر على الغلط والوهم فلا نظر فيه إلى الصحابة بغير ضرورة ، بل يحمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة ما أمكن : ولهذا لو قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ولكن شرط شرطاً ووقتاً فيلزمنا اتباعه ، ولا يجوز أن نقول لعله غلط في فهم الشرط والتأقيت ورأى ما ليس بشرط شرطاً . ولهذا يجب أن يقبل قول الصحابي ، نسخ حكم كذا ، والا فلا فرق بين قوله نسخ ، وقوله : أمر ، ولذلك قال علي رضي الله عنه وأطلق « أمرت أنت أقاتل الناكثين والمساكين والفاسقين » ولا يظن بمثله أن يقول : أمرت ، إلا عن مستند يقتضي الأمر . ويتطرق إليه احتمال ثالث في عمومه وخصوصه حتى ظن قوم أن مطلق هذا يقتضي أمر جميع الأمة ، والصحيح أن من يقول بصيغة العموم أيضاً : ينفي أن يتوقف في هذا ، إذ محتمل أن يكون ما سمعه أمرأ للأمة ، أو لطائفة ، أو لشخص بعينه وكل ذلك يبيح له أن يقول أمر ، فيتوقف فيه على الدليل ، لكن يدل عليه أن أمره للواحد أمر الجماعة ، إلا إذا كان لوصف يخصه من سفر أو حضر ، ولو كان كذلك لصرح به الصحابي ، كقوله أمرنا إذا كنا مسافرين أن لا نزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن . نعم لو قال أمرنا بكذا وعلم من عادة الصحابي أنه لا يطلقه إلا في أمر الأمة حمل عليه ، وإلا احتمل أن يكون أمرأ للأمة أو لطائفة . الرابعة أن يقول أمرنا بكذا ، وهنأنا عن كذا فيعطرق إليه ما سبق من الاحتمالات الثلاث ، واحتمال رابع وهو الأمر ، فإنه لا بدري أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيره من الأمة والعلماء ، فقال قوم : لاسمجة فيه ، فإنه محتمل ، وبذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلا على أمر الله تعالى وأمر رسوله صلى الله عليه وسلم ، لأنه يريد به إثبات شرع وإقامة حجة ، فلا يحمل على قول من لاحجة في قوله ، وفي معناه قوله من السنة كذا ، والسنة جارية بكذا ، فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يجب اتباعه ، دون سنة غيره ممن لا يجب طاعته ، ولا فرق بين أن يقول الصحابي ذلك

في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعد وفاته . أما التابعي إذا قال أمرنا أحتمل أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر الأمة بأجمعها والحجة حاصلة به ، ويحتمل أمر الصحابة ، لكن لا يليق بالامام أن يطلق ذلك إلا وهو يريد من تحجب طاعته ، ولكن الاحتمال في قول التابعي أظهر منه في قول الصحابي . الخامسة أن يقول كانوا يفعلون كذا فإن أضاف ذلك إلى زمن الرسول عليه السلام ، فهو دليل على جواز الفعل ، لأن ذكره في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكت عليه دون ما لم يعلمه ، وذلك يدل على الجواز وذلك مثل قول ابن عمر رضي الله عنهما كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول : خير الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو بكر ، ثم عمر ، ثم عثمان ، فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره ، وقال : كنا نأمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وسدده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج الحديث . وقال أبو سعيد : كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صباغاً من بر في زكاة الفطر ، وقالت عائشة رضي الله عنها : كانوا لا يقطعون في الشيء التافه . وأما قول التابعي : كانوا يفعلون لا يدل على فعل جميع الأمة ، بل على البعض ، فلا حجة فيه إلا أن يصرح بنقله عن أهل الإجماع ، فيكون نقلاً للإجماع ، وفي ثبوته بخبر الواحد : كلام سيأتي فقد ظهر من هذه المقدمة ما هو خير عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما ليس بخيراً عنه ، والآتي فلا بد من بيان طرق انتهاء الخبر إلينا ، وذلك إما بنقل التواتر أو الأحاد القسم الأول من هذا الأصل : الكلام في التواتر وفيه أبواب

الباب الأول في إثبات أن التواتر يفيد العلم

ولنقدم عليه حد الخبر ، وحده أنه القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب ، أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب ، وهو أولى من قولهم : يدخله الصدق والكذب إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما ، بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً ، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً . والخبر قسم من أقسام الكلام القائم بالنفس . وأما العبارة فهي الأصوات المنقطعة التي صيغتها مثل قول القائل : زيد قائم وضارب ، وهذا ليس خبراً لذاته ، بل يصير خبراً بقصد القاصد إلى التعبير به عما في النفس ، ولهذا إذا صدر من نائم أو مغلوب لم يكن خبراً . أما كلام النفس ، فهو خير لذاته وجلسه إذا وجد لا يتغير بقصد القاصد أما إثبات كون التواتر يفيد العلم فهو ظاهر خلافاً للتسمية حيث حصر والعلوم في الحواس وأنكر وهذا حصرهم باطل ، قانا بالضرورة تعلم كون الأنفس أكثر من الواحد ، واستحالة كون الشيء الواحد قديماً محدثاً ، وأمور آخر ذكرناها في مدارك اليقين سوى الحواس ، بل نقول : حصرهم العلوم في الحواس معلوم لهم ، وليس ذلك مداركاً بالحواس الخس ، ثم لا يسترب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وأن لم يدخلها ولا يشك في وجود الأنبياء ، بل في وجود الشافعي وأبي حنيفة رحمهما الله ، بل في الدول ، والوقائع الكبيرة (فان قيل) لو كان هذا معلوماً ضرورة لما خالفناكم (قلنا) من يخالف في هذا قائماً يخالف بإسناده ، أو عن خيط في عقله ، أو عن عناد . ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل إنكارهم في المادة لما علموه وعنادهم ، ولو تركنا ما علمناه ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية . أما بطلان مذهب الكمي حيث ذهب إلى أن هذا العلم نظري قانا نقول : النظرى هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك ويختلف فيه الأحوال ، فيعلمه بعض الناس دون بعض ، ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ، ولا يعلمه من ترك النظر قصداً وكل علم نظري قانا به قد يجد نفسه فيه شاكاً ، ثم طالباً ، ونحن لا نجد أنفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي (رحمه الله) طالعين لذلك ، فإن عنيتم بكونه نظرياً شيئاً من ذلك ، فنحن ننكره ، وإن عنيتم به أن مجرد قول الخبر لا يفيد العلم بالم

ينتظم في النفس مقدمتان : إحداهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم ، وتباين أغراضهم ، ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ، ولا يتفقون إلا على الصدق . والثانية أنهم قد انفقوا على الأخبار عن الواقعة فيجتنى العلم بالصدق على مجموع المقدمتين ، فهذا مسلم ، ولا بد وأن تشرع النفس بهاتين المقدمتين ، حتى يحصل له العلم والتصديق ، وإن لم تتشكل في النفس هذه للقدمات بلطف منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق وإن لم يشعر بشعورها . وتحقيق القول فيه أن الضروري إن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة ، كقولنا القديم لا يكون محدثاً ، والموجود لا يكون معدوماً ، فهذا ليس بضروري ، فإنه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة في الذهن ، فهذا ضروري ، ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بوجه توسعها وحصول العلم بواسطتها فيسمى أولياً ، وليس بأولى ، كقولنا الاثنان نصف الأربعة ، فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة ، وهو أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر ، والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة فهو إداً نصف ، فقد حصل هذا العلم بواسطة ، لكنها جلية في الذهن حاضرة ، ولهذا لو قيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين يفتقر فيه إلى تأمل ونظر ، حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين : أحدهما ستة وثلاثون ، فإذا العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات ، وما هو كذلك فهو ليس بأولى ، وهل يسمى ضرورياً هذا ربما يختلف فيه الاصطلاح ، والضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولى ، لأنها نجد أنفسنا مضطرين إليه ، فإن العلوم الحسابية كلها ضرورية ، وهي نظرية . ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية ، وكذلك العلم بصدق خبر التواتر . وقرب منه العلم المستفاد من التجربة ، التي عبر عنها بطراد المعاديات ، كقولنا : للماء مرو ، واخبر مسكر ، كما نبهنا عليه في مقدمة الكتاب (قال قيل) لو استدل مستدل على كونه غير ضروري بأنه لو كان ضرورياً لعلمنا بالضرورة كونه ضرورياً ولا تصور الخلاف فيه ، فهذا الاستدلال صحيح أم لا (قلنا) إن كان الضروري عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين إليه قبل ضرورة نعلم من أنفسنا أن مضطرون إليه ، وإن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة فيجوز أن يحتاج في معرفة ذلك إلى تأمل ، ويقع الشك فيه ، كما يتصور أن نعتقد شيئاً على القطع ، ونتردد في أن اعتقادنا علم محقق أم لا

الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة :

الأول أن يخبروا عن علم ، لاعتقائهم أن أهل بغداد لو أخبرونا عن طائر أنهم ظنوه حماماً ، أو عن شخص أنهم ظنوه زيداً : لم يحصل لنا العلم بكونه حماماً وبكونه زيداً ، وليس هذا معللاً ، بل حال الخبر لا تزيد على حال الخبر ، لأنه كان في قدرة الله تعالى أن خلق لنا العلم بخبرهم ، وإن كان عن ظن ، ولكن المادة غير مطردة بذلك . الشرط الثاني أن يكون علمهم ضرورياً مستنداً إلى محسوس ، إذ لو أخبرنا أهل بغداد عن حدوث العالم ، وعن صدق بعض الأنبياء لم يحصل لنا العلم ، وهذا أيضاً معلوم بالمادة ، وإلا فقد كان في قدرة الله تعالى أن يجعل ذلك سبباً للعلم في حقنا والشرط الثالث : أن يستوي طرفاه ، وواسطته في هذه الصفات ، وفي كان العدد ، فإذا قل الخلف عن السلف ، وتوالت الأعصار ، ولم تكن الشروط قائمة في كل عصر لم يحصل العلم بصدقهم ، لأن خبر أهل كل عصر خير مستقل بنفسه ، فلا بد فيه من الشروط ، ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود ، مع كثرتهم في قتلهم عن موسى - صلوات الله عليه - تكذيب كل ناسخ لشريعته . ولا يصدق الشيعة والعباسية والكبرية في قتل النص على إمامة علي ، أو العباس ، أو أبي بكر - رضي الله عنهم - وإن كثرت النافلون في هذه الأعصار القريبة ، لأن بعض هذا وضمه الأحاد أولاً ، ثم أشوه ، ثم كثرت النافلون في عصره وبعده . والشرط إنما حصل في بعض الأعصار ، فلم تستوفيه الأعصار ، ولذلك لم يحصل التصديق ، بخلاف

وجود عيسى عليه السلام وتوحيده بالنبوة ، ووجود أبي بكر وعلى رضي الله عنهما واتصافهما للإمامة ، فإن كل ذلك لما تساوت فيه الأطراف والواسطة حصل لنا علم ضروري لا نقدر على تشكيلك أنفسنا فيه ونقدر على التشكيك فيما قلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام ، وفي نص الإمامة . الشرط الرابع في المذهب الغرض منه برسم مسائل (مسئلة) عدد الخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص ، فلا يفيد العلم ، وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم ، وإلى ما زاد وهو الذي يحصل العلم بيقينه ، ووقع الزيادة فضلاً عن السكافية . والكامل ، وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا ، لسكننا بمحصل العلم الضروري تبيين كمال العدد ، لا أن يكال العدد نستدل على حصول العلم . فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع ؟ قال القاضي (رحمه الله) ذلك محال ، بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة ، وإذا حصل العلم لشخص فلا بد وأن يحصل لكل شخص يشاركه في السماع ، ولا يتصور أن يختلف . وهذا صحيح إن تجرد الخبر عن القرائن ، فإن العلم لا يستند إلى مجرد العدد ، ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة ، أما إذا اقترنت به قرائن تدل على التصديق فهذا يجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص . وأنكر القاضي ذلك ولم يلفت إلى القرائن ولم يجعل لها أثراً وهذا غير مرضي ، لأن مجرد الأخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة الخبرين ، وإن لم تكن قريبة ، وبجهد القرائن أيضاً قد يورث العلم وإن لم يكن فيه إخبار ، فلا يبعد أن تنظم القرائن إلى الأخبار ، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من الخبرين ، ولا ينكشف هذا إلا بعرفة معنى القرائن وكيفية دلالتها ، فنقول : لاشك في أنا نعرف أموراً ليست محسوسة إذ نعرف من غيرنا حبه لاسنان ، وبغضه له ، وخوفه منه ، وغضبه ، وخجله ، وهذه أحوال في نفس الحب والبغض لا يتعلق الحب بها قد تدل عليها دلالات آحادها ليست قطعية ، بل ينطرق إليها الاحتمال ، ولكن تبيل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف . ثم الثاني والثالث يؤكد ذلك ، ولو أفردت آحادها ليطرق إليها الاحتمال ، ولكن يحصل القطع باجتماعها ، كما أن قول كل واحد من عدد التواتر ينطرق إليه الاحتمال لو قدر مفرداً ، ويحصل القطع بسبب الاجتماع ، ومثاله أنا نعرف عشق الماشق لبقوله ، بل بأفعل : هي أفعال المحبين من القيام بخدمة ، وبذل ماله ، وحضور مجالسه لشاهدته ، وملازمته في تردده ، وأما من هذا الجنس ، فإن كل واحد يدل دلالة لو افترد لاحتمال أن يكون ذلك لغرض آخر يضممه لا لحبه إياه ، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حدٍّ يحصل لنا علم قطعي بحبه ، وكذلك ييقضه إذا رويت منه أفعال ينتجها البغض ، وكذلك نعرف غضبه وخجله لا بمجرد مرة وجهه ، لكن الجمرة إحدى الدلالات ، وكذلك تشهد الصبي يرتضع مرة بعد أخرى ، فيحصل لنا علم قطعي بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن في الصرع لأنه مستور ، ولا عند خروجه فإنه مستور بالتم ، ولكن حركة الصبي في الامتصاص ، وحركة حلقه تدل عليه دلالة تامة أن ذلك قد يحصل من غير وصول اللبن ، لكن ينضم إليه أن المرأة الشاب لا يتخلو منها عن لبن ، ولا يتخلو حلماته عن ثقب ، ولا يتخلو الصبي عن طبع باعث على الامتصاص مستخرج لبن ، وكل ذلك يحصل خلافاً نادراً ، وإن لم يكن غالباً لكن إذا انضم إليه سكربت الصبي عن بكائه مع أنه لم يتناول طعاماً آخر صار قريبة . ويحتمل أن يكون بكاءه من وجع . وسكوته عن زواله . ويحتمل أن يكون تناول شيئاً آخر لم نشاهده وإن كنا نلزمه في أكثر الأوقات ومع هذا فاقتران هذه الدلائل كاقتران الأخبار وتواترها ، وكل دلالة شاهدة بطريق إليها الاحتمال ، كقول كل غير على حياله ، ويلبث من الاجتماع العلم ، وكأن هذا مدرك سادس من مدارك العلم سوى ما ذكرناه في المقدمة من الأوليات والمحسوسات والمشاهدات الباطنة والنجريات والتواترات . فيلحق هذا بها . وإذا كان هذا غير منكرو ، فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص عند انضمام قرائن إليه لو تجرد عن

القرائن لم يقد العلم ، فانه إذا أخير خمسة أو ستة عن موت إنسان لا يحصل العلم بصدقهم ، لكن إذا انضم إليه خروج والد الميت من الدار حاسر الرأس ، حاقق الرجل ، ممزق الثياب ، مضطرب الحال ، يصفق وجهه ورأسه وهو رجل كبير ذو منصب ومروءة ، لا يخالف عادته ومروءته إلا عن ضرورة ، فيجوز أن يكون هذا قرينة تنضم إلى قول أولئك ، فيقوم في التأخير مقام بقية العدد . وهذا مما يقطع بجوازه . والتجربة تدل عليه . وكذلك العدد الكثير ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك وسياسة إظهاره ، والخبرون من رؤساء جنود الملك ، فيصور اجتماعهم تحت ضبط الإيالة بالاتفاق على الكذب ، ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم ، فهذا يؤثر في النفس تأثيراً لا ينكر ، ولا أدري لم أنكر القاضى ذلك وما يرهانه على استحقاقه ؟ فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع وبالأشخاص ، فرب شخص انقرض في نفسه أخلاق تميل به إلى سرعة التصديق ببعض الأشياء ، فيقوم ذلك مقام القرائن ، ويقوم تلك القرائن مقام خير بعض المخبرين فينشأ من ذلك أن لا يبرهان على استحقاقه (فان قيل) فهل يجوز أن يحصل العلم بقول واحد (قلنا) حكى عن السكبي جوازه ، ولا يظن بجمته تجوز مع انتفاء القرائن . أما إذا اجتمعت قرائن فلا يبعد أن تبلغ القرائن مبلغاً لا يبق بينها وبين إثارة العلم إلا قرينة واحدة ، ويقوم اخبار الواحد مقام تلك القرينة ، فهذا مما لا يعرف استحقاقه ، ولا يقطع بوقوعه ، فان وقوعه إنما يعلم بالتجربة ونحن لم نجربه ، ولكن قد جربنا كثيراً مما اعتقدناه جزءاً بقول الواحد مع قرائن أحواله ، ثم انكشف أنه كان تلبساً ، وعن هذا أحال القاضى ذلك ، وهذا كلام في الوقائع مع بقاء المعاديات على المعهود من استمرارها فأما لو قد ربا خرق هذه المادة فالتفت على قدر على أن يحصل لنا العلم بقول واحد من غير قرينة فضلاً عن أن تنضم اليه القرائن (مسألة) قطع القاضى رحمه الله بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل ، لأنها بيئة شرعية يجوز بالاجماع للقاضى وقفها على المزين ليحصل غلبة الظن ، ولا يطلب الظن فيها علم ضرورة ، وما ذكره صحيح إذا لم تكن قرينة ، فانا لا نصادف أنفسنا مضطربين إلى خبر الأربعة ، أما إذا فرضت قرائن مع ذلك فلا يستحيل حصول التصديق ، لكن لا يكون ذلك حاصلاً عن مجرد الخبر ، بل عن القرائن مع الخبر ، والقاضى - رحمه الله - يحيل ذلك مع القرائن أيضاً (مسألة) قال القاضى ، علمت بالاجماع أن الأربعة ناقص ، أما الخمسة فأوقوف فيها ، لأنه لم يتم فيها دليل الاجماع وهذا ضعيف ، لأننا نعلم بالتجربة ذلك ، فسكن من اخبار نسمنها من خمسة أو ستة ولا يحصل لنا العلم بها ، فهو أيضاً ناقص لانكش فيه (مسألة) إذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى ، وليس مفلوماً لنا ، ولا سبيل لنا إلى معرفته ، فانا لا ندرى متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الشافعي ووجود الأنبياء عليهم السلام عند تواتر الخبر اليقيني وأنه كان بعد خبر المائة ولألفين ويسر علينا تجربة ذلك ، وإن تكلمناها وسبيل التكلف أن نراقب أنفسنا إذا قتل رجل في السوق مثلاً ، وانصرف جماعة عن موضع القتل ، ودخلوا علينا يخبرونا عن قتله ، فان قول الأول يحرك الظن ، وقول الثاني والثالث يؤكد ، ولا يزال يتزايد تأكيداً إلى أن يصير ضرورياً ، لا يمكننا أن نشك فيه أنفسنا ، فلو تصور الوقوف على اللحظة التي يحصل العلم فيها ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعدمهم لا يمكن الوقوف ، ولكن درك تلك اللحظة عسير ، فانه تزايد قوة الاعتقاد تزايداً حتى التدرج نحو تزايد عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حد التكليف ، ونحو تزايد ضوء الصباح إلى أن ينتهي إلى حد السكال ، فذلك بقى هذا في غطاء من الاشكال وتدنر على القوة البشرية ادراكه . فاما ما ذهب اليه قوم من التخصيص بالأربعين أخذاً من الجملة ، وقوم إلى التخصيص بالسبعين أخذاً من قوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا » ، وقوم إلى التخصيص بعدد أهل بدر فكل ذلك محكمات قاسدة ، باردة ، لا تناسب الغرض

ولا تبدل عليه . ويكفي تضارض أقوالهم دليلاً على فسادها فإذا لاسبيل لنا إلى حصر عدده ، لكننا بالعلم
الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل عند الله تعالى قد توافقوا على الإخبار **﴿فان قيل﴾** فكيف
علمتم حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده ؟ **﴿قلنا﴾** كما تعلم أن الخبز يشبع ، والماء يروي ، والخمر
يسكر . وإن كنا لا نعلم أقل مقدار منه . ونعلم أن القرائن تنيد العلم ، وإن لم تقدر على حصر أجناسها
وضبط أقل درجاتها **﴿مسئلة﴾** العدد الكامل إذا أخبروا ولم يحصل العلم بصدقهم ، يجب القطع بكنههم
لأنه لا يشترط في حصول العلم إلا شرطان : أحدهما كمال العدد ، والثاني أن يخبروا عن يقين ومشاهدة ، فإذا
كان العدد كاملاً كان امتناع العلم لقوات الشرط الثاني ، فتعلم أنهم يجهلون كذبوا ، أو كذب بعضهم في قوله :
إني شاهدت ذلك ، بل بناء على توهم وظن : أو كذب متممداً ؛ لأنهم لو صدقوا وقد كمل عدم حصول العلم
ضرورة ، وهذا أيضاً أحد الأدلة على أن الأربعة ليسوا عدد التواتر ، إذ الناقص لم يحصل له العلم بصدقهم ، وجاز
له القضاء بغلبة الظن بالإجماع ، ولو تم عدمه لكان انتفاء العلم بصدقهم دليلاً قاطعاً على كذب جميعهم أو كذب
واحد منهم ، ولقطعنا بأن فيهم كاذباً أو متوهماً ، ولا يقبل شهادة أربعة يعلم أن فيهم كاذباً أو متوهماً **﴿فان قيل﴾**
فان لم يحصل العلم بقولهم ، وقد كثروا كثرة يستحيل بحكم المادة توافقهم على الكذب عن اتفاق ، ويستحيل
دخولهم تحت ضابط ، وتساعد على الكذب ، بحيث ينكتم ذلك على جميعهم ، ولا يصحده به واحد منهم ، فعلى
ماذا يحصل كذبهم ؟ وكيف يصور ذلك ؟ **﴿قلنا﴾** إنما يمكن ذلك بأن يكونوا منقسمين إلى صادقين وكاذبين
أما الصادقون فعدمهم ناقص عن المبلغ الذي يستقل بإفادة العلم . وأما الكاذبون فيحتمل أن يقع منهم التواطؤ
لنقصان عدمهم عن مبلغ يستحيل عليهم التواطؤ مع الانكتم ، فان كانوا مبلغاً لا يستحيل التواطؤ عليهم مع
الانكتم فلا يستحيل الانكتم في الحال إلى أن يصحده به في ثاني الحال . ونقل الشيعة نص الإمامة مع
كثرتها . إنما لم يقد العلم بأنهم لم يخبروا عن للمشاهدة والسمع ، بل توهموا عن سلف فهم صادقون ، لكن
السلف - الواضعون لهذا الكذب - يكون عدمهم ناقصاً عن مبلغ يستحيل منهم التواطؤ مع الانكتم ، وربما
ظن الخلف أن عدمهم كامل ، لا يستحيل عليهم التواطؤ ، فيخطئون في الظن ، فيقطعون بالحكم ، ويكون هذا
مشأ غلظهم .

﴿خاتمة لهذا الباب﴾ في بيان شروط فاسدة ذهب إليها قوم - وهي خمسة : (الاول) شرط قوم في
عدد التواتر أن لا يحصرهم عدد ، ولا يحويهم بلد - وهذا فاسد - فان الخبيث بأجمعهم إذا أخبروا عن واقعة
صدقهم عن الملح ومنعهم من عرفات حصل العلم بقولهم ، وهم محصورون . وأهل الجامع إذا أخبروا عن
ناحية في الجمعة منعت الناس من الصلاة علم صدقهم مع أنهم يحويهم مسجد فضلاً عن بلد . وكذلك أهل
المدينة إذا أخبروا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء حصل العلم ، وقد حوam بلد (الثاني) شرط قوم
أن تختلف أنسابهم فلا يكونوا بنى أب واحد ، وتختلف أوطانهم ، فلا يكونوا في محلة واحدة ، وتختلف
أديانهم فلا يكونوا أهل مذهب واحد ، وهذا فاسد ، لأن كونهم من محلة واحدة ، ونسب واحد لا يؤثر إلا
في إمكان تواطئهم ، والكثرة إلى كمال العدد تدفع هذا الامكان ، وإن لم تكن كثرة أمكن التواطؤ من
بنى الأعمام كما يمكن من الأخوة ومن أهل بلد كما يمكن من أهل محلة . وكيف يعتبر اختلاف الدين ونحن
نعلم صدق المسلمين إذا أخبروا عن قتل وقتة وواقعة ، بل نعلم صدق أهل قسطنطينية إذا أخبروا عن
موت قيصر **﴿فان قيل﴾** فلنعلم صدق النصارى في نقل التثليث عن عيسى عليه السلام ، وصدقهم في صلبه
﴿قلنا﴾ لم ينقلوا التثليث توقيفاً ومما عاين عيسى به صريح لا يحتمل التأويل ، لكن توهموا ذلك بالفاظ
موهمة لم ينفوا على مفزاها ، كما فهم المشبهة التشبيه من آيات وأخبار لم يفهموا معناها . والتواتر ينبغي أن

يصدر عن محسوس . فاما قتل عيسى عليه السلام فقد صدقوا في أنهم شاهدوا شخصاً يشبه عيسى عليه السلام مقتولاً « ولكن شبه لم » (فان قيل) فهل يتصور التشبيه في المحسوس ؟ فان تصور فليشك كل واحد منا إذا رأى زوجته وولده فله شبه له (قلنا) إن كانت الزمان زمان خرق العادة يجوز التشبيه في المحسوس ، وذلك زمان النبوة لا ثبات صدق النبي صلى الله عليه وسلم ، وذلك لا يوجب الشك في غير ذلك الزمان إذ لا خلاف في قدرة الله تعالى على قلب العصا ثعباناً ، وخرق العادة به لتصدق النبي عليه السلام ، ومع ذلك إذا أخذنا العصا في زماننا لم نخف من انقلابها ثعباناً ثقة بالمعادات في زماننا (فان قيل) خرق العادة في زماننا هذا جائز كرامة للأولياء ، فقل ولياً من الأولياء دعا الله تعالى بذلك فأجاب ، فلفشك لا مكان ذلك (قلنا) إذا فعل الله تعالى ذلك نزع عن قلوبنا العلم الضروري الحاصل بالمعادات ، فإذا وجدنا من أنفسنا علماً ضرورياً بأنه لم تنقلب العصا ثعباناً ، ولا الجبل ذهباً ، ولا الحصى في الجبال جواهر وواقيت قطعنا بأن الله تعالى لم يخرق العادة ، وإن كان قادراً عليها (الثالث) شرط قوم أن يكونوا أولياء مؤمنين ، وهو فاسد إذ يحصل العلم بقول الفسفة والمرجئة والقدرية ، بل بقول الروم إذا أخبروا بموت ملكهم حصل العلم (الرابع) شرط قوم أن لا يكونوا محولين بالسيف على الاخبار ، وهو فاسد ، لأنهم ان حلوا على الكذب لم يحصل العلم لفقد الشرط ، وهو الاخبار عن العلم الضروري ، وإن صدقوا حصل العلم . فلو أن أهل بغداد ملهم الخليفة بالسيف على الاخبار عن محسوس شاهده ، أو شهادة كتموها نأخبروا حصل العلم بقولهم (فان قيل) هل يتصور عدد يحصل العلم بقولهم إذا أخبروا عن اختيار ولا يحصل لو أخبروا عن إكراه (قلنا) أحال الفاضل (رحمه الله) ذلك من حيث إنه لم يحصل للقرآن مدخلا وذلك غير محال عندنا ، فانا بينا أن النفس تشر بأن هؤلاء لا كثرتهم لا يجمعهم على الكذب جامع ثم تصدق ، فإذا ظهر كون السيف جامعاً لا يبعد أن لا يحصل العلم (الخامس) شرط الروافض أن يكون الامام المعصوم في جملة المخيرين ، وهذا يوجب العلم باخبار الرسول صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام ، لانه معصوم ، نأى حاجة إلى إخبار غيره ؟ ويجب أن لا يحصل العلم بتفليم على التواتر النص على أن الله عنه ، إذ ليس فيهم معصوم ، وأن لا تلزم حجة الامام إلا على من شاهده من أهل بلده وسمعه منه دون سائر البلاد وأن لا تقوم الحجة بقول أمرائه ودمته ورسله وقضاة إذ ليسوا بمعصومين وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتال في غير مصر ، وكل ذلك لازم على هياتهم .

الباب الثالث في تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه ، وإلى ما يجب تكذيبه ، وإلى ما يجب التوقف فيه وهي ثلاثة أقسام : القسم الأول ما يجب تصديقه وهي سبعة : (الأول) ما أخبر عنه عدد التواتر ، فانه يجب تصديقه ضرورة ، وإن لم يدل عليه دليل آخر فليس في الاخبار ما يعلم صدقه بمجرد الاخبار إلا للتواتر ، وما عداه قائم يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر (الثاني) ما أخبر الله تعالى عنه ، فهو صدق بدليل استحالة الكذب عليه ، وبدل عليه دليلاً أقواها اخبار الرسول عليه السلام عن امتناع الكذب عليه تعالى ، والثاني أن كلامه تعالى قائم بنفسه ، ويستحيل الكذب في كلام النفس على من يستحيل عليه الجهل ، إذ الخبر يقوم بالنفس على وفق العلم والجهل على الله تعالى محال (الثالث) خبر الرسول عليه السلام ، ودليل صدقه دلالة المعجزة على صدقه مع استحالة إظهار المعجزة على أيدي الكاذبين ، لأن ذلك لو كان ممكناً لعجز الباري عن تصديقه رسله ، والعجز عليه محال (الرابع) ما أخبر عنه الأمة ، إذ ثبت عصمتها بقول الرسول عليه السلام المعصوم عن الكذب ، وفي معناه كل شخص أخبر الله تعالى أو رسوله صلى الله

عليه وسلم عنه بأنه صادق لا يكذب (الخامس) كل خير يوافق ما أخبر الله تعالى عنه أو رسوله صلى الله عليه وسلم أو الأمة أو من صدقه هؤلاء أو دل العقل عليه والسمع ، فانه لو كان كذباً لكان الموافق له كذباً (السادس) كل خير صرح أنه ذكره المخبر بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وبمسمع منه ولم يكن غافلاً عنه فسكت عليه ، لأنه لو كان كذباً لما سكت عنه ولا عن تكذيبه ونفى به ما يعلق بالدين (السابع) كل خير ذكر بين يدي جماعة أمسكوا عن تكذيبه ، والمادة تقتضي في مثل ذلك بالتكذيب ، واحتجاج السكوت لو كان كذباً . وذلك بأن يكون الخبر وقع في قوسهم ، وهم عدد بمنع في مسطر المادة التواطؤ عليهم بحيث ينكم التواطؤ ولا يحدثون به ، وبمثل هذه الطريقة ثبت أكثر أعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ ينقل بمشهد جماعات ، وكانوا يسكتون عن التكذيب مع استحالة السكوت عن التكذيب على مثلهم ، فهما كل الشرط ، وترك النكر - كما سبق - نزل منزلة قولهم صدقت (فان قيل) لو ادعى واحد أمراً بمشهد جماعة ، وادعى عليهم به فسكتوا عن تكذيبه فهل يثبت صدقه ؟ (قلنا) إن كان ذلك في محل للنظر والاجتهاد فلا يثبت صدقه ، لاحتمال أنهم اعتقدوا عن النظر ما ادعاه . وإن كان يستند إلى مشاهدة وكانوا عدداً يستحيل عليهم الدخول تحت داح واحد فالسكوت عن تكذيبه تصديق من جهتهم (فان قيل) وهل يدل على الصدق تواتر الخبر عن جماعة لا يجوز على مثلهم التواطؤ على الكذب قصداً ولا التوافق على اتمام (قلنا) أحال القاضي (رحمه الله) ذلك ، وقال قولهم يورث العلم ضرورة أن بلغوا عدد التواتر في علم الله ، فان لم يورث العلم الضروري دل على نقصان المدد ، ولا يجوز الاستدلال على صدقهم بالنظر في أحوالهم ، بل نعلم قطعاً كذبهم ، أو اشتغالهم على كذب أو متوهم . وهذا على مذهبه إن لم ينظر إلى القرائن لازم . أما من نظر إلى القرائن ، فلا يبعد أن يعلم صدقهم بنوع من النظر (فان قيل) خير الواحد الذي عمل به الأمة هل يجب تصديقه ؟ (قلنا) إن عملوا على وفقه فاعلمهم عملوا على دليل آخر ، وإن عملوا به أيضاً فقد أمروا بالعمل بخير الواحد ، وإن لم يعرفوا صدقه ، فلا يلزم الحكم بصدقه (فان قيل) لو قدر الراوي كاذباً لكان عمل الأمة بالباطل ، وهو خطأ ولا يجوز ذلك على الأمة (قلنا) الأمة ما عذبوا إلا بالعمل بخير يلب على الظن صدقهم فيه ، وقد غلب على ظنهم كالفاضي ، إذا قضى بشهادة عدلين فلا يكون مخطئاً وإن كان الشاهد كاذباً بل يكون محقاً لأنه لم يؤمر إلا به ، القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة : (الأول) ما يعلم خلافه بضرورة العقل ، أو نظره ، أو الحس والمشاهدة ، أو أخبار التواتر . وبالمجمل ما خالف للعلوم بالمذرك الستة المذكورة كن أخبر عن الجمع بين الضدين ، وأحياء الموتى في الحال ، وأنا على جناح نصر ، أو في لغة بحر ، وما يحسن خلافه (الثاني) ما يخالف النص الفاطم من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة ، فانه ورد مكذباً لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ولأئمة (الثالث) ما صرح بتكذيبه جمع كثير يستحيل في المادة تواطؤهم على الكذب إذا قالوا حضراً معه في ذلك الوقت فلم نجد محاكمه من الواقعة أصلاً (الرابع) ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به مع جريان الواقعة بمشهد منهم ومع أحالة المادة السكوت عن ذكره ، لتوفر الدواعي على نقله ، كما لو أخبر غير بأن أمير البلدة قتل في السوق على ملا من الناس ، ولم يتحدث أهل السوق به ، فيقطع بكذبه ، إذ لو صدق لتوفرت الدواعي على نقله ، ولأحالت المادة اختصاصه بمحكاية وبمثل هذه الطريقة عرفنا كذب من ادعى معارضة القرآن ، ونص الرسول على نبي آخر بعده ، وأنه أعقب جماعة من الأولاد الذكور ، ونص على إمام جيته على ملا من الناس ، وفرضه صوم شوال ، وصلاة الضحى ، وأمثال ذلك مما إذا كان أحالت المادة كتابه (فان قيل) فقد نفرد الآحاد بنقل ما توفرت الدواعي عليه حتى وقع الخلاف فيه كإفراده صلى الله عليه وسلم الحج أقرانه ، وكدخوله السكينة وصلاته فيها ، وأنه عليه السلام نكح ميمونة وهو حرام ، وأنه دخل مكة عترة ، وقبولة شهادة الأعرابي وحده على رؤية الهلال ، وإفراده الأعرابي بالرؤية حتى لم يشأه أحد فيه ، وانشقاق القمر

ولم ينقله إلا ابن مسعود رضي الله عنه وعدد يسير معه وكان ينبغي أن يراه كل مؤمن وكافر ، وبإد وحاضر ،
 وتقل النصارى معجزات عيسى عليه السلام ، ولم ينقلوا كلامه في الهند وهو من أعظم العلامات ونقلت الأمة
 القرآن ولم ينقلوا بقية معجزات الرسول عليه السلام كتنقل القرآن في الشيع ، ونقل الناس أعلام الرسل ولم
 ينقلوا أعلام شعيب عليه السلام ، ونقلت الأمة سور القرآن ولم تنقل للمعذنين نقل غيرها حتى خالف ابن
 مسعود رضي الله عنه في كونهما من القرآن ، وما تم به البلوى من اللبس والسلب أيضاً ، فكل هذا نقض على
 هذه القاعدة . والجواب أن أفراد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقرانه ليس مما يجب أن ينكشف ، وأن
 ينادى به رسول الله صلى الله عليه وسلم على الكافة ، بل لا يطلع عليه إلا من أطلعه عليه أو على نيته بإخباره إياه
 ثم ظهر على الاستفاضة تعليمه للناس الأفراد والقران جميعاً . وأما دخوله الكعبة وصلاته فيها ، فقد يكون
 ذلك مع هر يسير ومع واحد واثنين - ولا يقع شائفاً كيف ولو وقع شائفاً لم تتوفر الدواعي على دوام نقله ،
 لأنه ليس من أصول الدين ولا من فرائضه وهما من . وأما دخوله مكة عنوة فقد صبح على الاستفاضة دخوله
 متسلحاً مع الألوية والأعلام وتام التمكن والاستيلاء ، وبذلك الأمان لمن دخل دار أبي سفيان ، ولأن ألقى
 سلاحه واعتصم بالكعبة ، وكل ذلك غير مختلف فيه ، ولكن استدلل بعض الفقهاء بما روي عنه صلى الله عليه وسلم
 أنه ودى قوماً فظلم خادبن الوليد رضي الله عنه على أنه كان صلحاً ، ووقع مثل هذه الشبهة للاستحسان لا يمكن إلى
 أن تزال بالنظر ، وأن يكون ذلك بنهي خاص عن قوم مخصوصين ، ولسبب إختصاص . وأما أفراد الأعرابي
 برؤية الهلال ، فممكن ، وقد يقع مثل ذلك في زماننا في الليلة الأولى لخفاء الهلال ودقته ، فيفتقر به من يعتد
 بصره ، وتصدق في الطلب رغبتة ، ويقع على موضع الهلال بصره عن معرفة أوانفاق . وأما انشقاق القمر
 فهي آية ليلة وقعت والناس نيام غافلون ، وإنما كان في لحظة ، قرآه من ناظره النبي صلى الله عليه وسلم من
 قريب ، ونبيه عن النظر به ، وما انشق منه إلا شعبة ، ثم عاد صحيحاً في لحظة . فكيف من انقضاء كوكب ،
 وزلزلة ، وأمور هائلة من ربح ، وصاغة بالليل لا يتنبه له إلا الأكاد على أن مثل هذا إنما يعلمه من
 قيل له : انظر إليه ، فاشق غيب القول والتحدى . ومن لم يعلم ذلك وقع عليه بصره ربما توهم أنه خيال
 اهتسح ، أو كوكب كان تحت القمر فاجعل القمر عنه ، أو قطعة سحب سترت قطعة من القمر فلماذا لم يتواتر
 نقله . وأما نقلهم القرآن دون سائر الأعلام ، فذلك لأمرين : أحدهما أن الدواعي لا تتوفر بعد ثبوت النبوة
 بالقرآن واستقلالها به على نقل ما يقع بعده بحيث تقع المداومة عليه ككثفاء . ثبوتها بالقرآن الذي هو أعظم
 الآيات ، ولأن غير القرآن إنما ظهر في عمر كل واحد مرة واحدة ، وربما ظهر بين يدي هر يسير ، والقرآن كان
 يردده طول عمره مرة بعد أخرى . ويلقيه على كافتهم قصداً ، ويأمرهم بحفظه والتلاوة له ، والعمل بموجبه .
 وأما المعوذتان فقد ثبت نقلهما شائفاً من القرآن كسائر السور . وابن مسعود رضي الله عنه لم ينكر كونهما
 من القرآن ، لكن أنكر إثباتهما في المصحف وثابت الحمد أيضاً لأنه كانت السنة عنده أن لا يثبت إلا
 ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأثباته وكتبته ، ولما لم يجد كتب ذلك ولا سمع أمره به أنكره وهذا تأويل ، وليس
 جسد أكونه قرآناً ، ولو جسد ذلك لكان فسقاً عظيماً لا يضاف إلى مثله ، ولا إلى أحد من الصحابة . وأما
 ترك النصارى نقل كلام عيسى عليه السلام في الهند فلعله لم يتكلم إلا بعصرة هر يسير ، ومرة واحدة لتبرئة مريم
 عليها السلام عما نسبوا إليه ، فلم يشتر ذلك ، ولم يحصل العلم بقول من سمع ذلك منهم ، فاندرس فيما بينهم . وأما
 شعيب ، ومن يعمرى مجراء من الرسل عليهم السلام ، فلم يكن لهم شريعة يتغردون بها ، بل كانوا يدعون إلى شريعة
 من قبلهم ، فلم تتوفر الدواعي على نقل معجزاتهم ، إذ لم يكن لهم معجزات ظاهرة ، لكن ثبت صدقهم بالنص
 والتوقيف من نبى ذى معجزة . وأما الخبر عن اللبس والسلب المذكور وما تم به البلوى ، فيجوز أن يخبر به الرسول

عليه السلام عدداً يسيراً ثم ينقلونه آحاداً ، ولا يستغنى ، وليس ذلك مما يحظم في الصدور ، وتتوفر المواضع على التحدث به دائماً . القسم الثالث ما لا يعلم صدقه ولا كذبه . فيجب التوقف فيه ، وهو جملة الأخبار الواردة في أحكام الشرع والعبادات مما عدا القسمين المذكورين وهو كل خبر لم يعرف صدقه ولا كذبه (فإن قيل) عدم قيام الدليل على صدقه يدل على كذبه إذ لو كان صدقاً لما أخلاها الله تعالى عن دليل على صدقه (قلنا) ولم يستحيل أن يخلينا عن دليل قاطع على صدقه ولو قلب هذا وقيل يعلم صدقه ؛ لأنه لو كان كذباً لما أخلاها الله تعالى عن دليل قاطع على كذبه لكان مقاوماً لهذا الكلام وكيف يجوز ذلك ويلزم منه أن يقطع بكذب كل شاهد لا يقطع بصدقه ، وكفر كل قاض ومفت وغوره ، إذا لم يعلم إسلامه وورعه بقاطع ، وكذا كل قياس ودليل في الشرع لا يقطع بصحته ، فليقطع بطلانه ، وهذا بخلاف التحدث بالنبوة إذا لم تظهر معجزة ، فانا نقطع بكذبه لأن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي كلفنا تصديقه ، وتصدية غيره دليل محال ، وتكليف المحال محال . فيه علمنا أن لم نكلف تصديقه ، فلم يكن رسولا لنا قطعاً . أما خير الواحد وشهادة الاثنين فلم تصح فيه بالتصديق ، بل بالعمل عند ظن الصدق ، والظن حاصل ، والعمل ممكن ، ونحن معصيون ، وإن كان هو كاذباً . ولو علمنا بقول شاهد واحد فتحن نخطئون وإن كان هو صادقاً ؟ **فإن قيل** : إنما وجب إقامة المعجزة لنعرف صدقه فنتبعه فيما يشرع فليجب عليه إزالة الشك فيما يبلغ من الشرع بالمشاهدة والإشاعة إلى حد التواتر ليحصل العلم في حق من لم يشافه به ؟ **قلنا** : لا استحالة في أن يقسم الشارع شرعه إلى ما يجحد فيه بالعلم والعمل ، فيجب فيه ما ذكرتموه ، وإلى ما يجحد فيه بالعمل دون العلم فيكون فرض من يسمع من الرسول العلم والعمل جميعاً ، وفرض من غاب العمل دون العلم ويكون العمل منوطاً بظن الصدق في الخبر ، وإن كان هو كاذباً عند الله تعالى وكذا الظن الحاصل من قياس ، وقول شاهد ، وبين المدعى عليه أو يمين للمدعى مع النكول ، فلا تحيل شيئاً من ذلك .

القسم الثاني من هذا الأصل في أخبار الآحاد

وفيه أبواب : (الباب الأول) في إثبات التعبد به مع قصوره عن إقامة العلم ، وفيه أربع مسائل : **مسألة** : أعلم أنا نريد بخير الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر لمقيد العلم ، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً ، فهو خير الواحد ، وأما قول الرسول عليه السلام بما علم صحته ، فلا يسمى خير الواحد . وإذا عرفت هذا فنقول : خير الواحد لا يفيد العلم ، وهو معلوم بالضرورة ، فما بنا لا نصدق بكل ما نسمع ، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين ، فكيف نصدق بالضدين ؟ وما حكي عن المحدثين من أن ذلك يوجب العلم ، فلمهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل ، إذ يسمى الظن علماً ، ولهذا قال بعضهم : يورث العلم الظاهر ، والعلم ليس له ظاهر وباطن ، وإنما هو الظن ولا تمسك لهم في قوله تعالى « قل علمتموهن مؤمنات » وأنه أراد الظاهر ؛ لأن المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشهادة ، التي هي ظاهر الإيمان دون الباطن الذي لم يكن به . والإيمان باللسان يسمى إيماناً مجازاً ، ولا تمسك لهم في قوله تعالى « ولا تحق ما ليس لك به علم » وأن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به ؛ لأن المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما يتحقق . وأما العمل بخير الواحد ، فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق والظن حاصل قطعاً ، ووجوب العمل عنده معلوم قطعاً كالحكم بشهادة اثنين ، أو يمين للمدعى مع نكول للمدعى عليه **مسألة** : أنكر منكرون جواز التعبد بخير الواحد عقلاً ، فضلاً عن وقوعه سمياً ، فيقال لهم : من أين عرفت استحالة ؟ بالضرورة ونحن نخالفكم فيه ولا نزاع في الضرورة . أو بدليل . ولا سيل لهم إلى إثباته ؛ لأنه لو كان محالاً

لكان يستحيل إما لذاته أو لفسدة تتولد منه ، ولا يستحيل لذاته ، ولا التفات إلى الفسدة ، ولا نسلم أيضاً
 لو التفتنا إليها ، فلابد من بيان وجه المفسدة ﴿ فان قيل ﴾ وجه المفسدة أن يروى الواحد خيراً في سفك دم
 أو في استحلال بضع ، وربما يكذب ، فيظن أن سفك الدم هو بأمر الله تعالى ولا يكون بأمره ، فكيف يجوز
 الهجوم بالجهل . ومن شككنا في إباحة بضعه وسفك دمه فلا يجوز الهجوم عليه بالشك ، فيقبح من الشارع
 حوالة الخلق على الجهل ، واعتحام الباطل بالتوهم ؛ بل إذا أمر الله تعالى بأمر فليحرمنا أمره لنكون على
 بصيرة ، إما بمثلون ، أو بخالفون . والجواب أن هذا السؤال أن صدر من ينكر الشرائع فنقول له : أي
 استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بك طائر وظننتموه غراباً فقد أوجب عليكم كذا وكذا وجعلت
 ظنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة ، فيكون نفس الظن علامة الوجوب
 والظن مدرك بالحس وجوده ، فيكون الوجوب معلوماً ، فنأني بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب
 فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غراباً علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة ويقال له : إذا ظننت
 صدق الراوي والشاهد والخالف فاحكم به ، ولست متعبداً بمعرفة صدقه ، ولكن بالعمل عند ظن
 صدقه ، وأنت مصعب وممثل ، صدق أو كذب ، ولست متعبداً بالملم بصدقه ، ولكن بالعمل عند
 ظنك الذي تحمسه من نفسك ، وهذا ما نعتقد في القياس ، وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك .
 وأما إذا صدر هذا من مقر بالشرع ، فلا يمكن منه ؛ لأنه تعبد بالعمل بالشهادة ، والحكم ، والفتوى ، ومعاينة
 الكعبة وخبر الرسول صلى الله عليه وسلم . فهذه خمسة ، ثم الشهادة قد يقطع بها كشهادة الرسول صلى الله
 عليه وسلم ، وشهادة خزيمه بن ثابت حين صدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وشهادة موسى ، وهرون ،
 والأنبياء صلوات الله عليهم . وقد يظن ذلك كشهادة غيرهم ، ثم الحق المظنون بالمقطوع به في وجوب العمل ،
 وكذلك فتوى النبي صلى الله عليه وسلم ، وحكمه مقطوع به . وفتوى سائر الأئمة ، وحكم سائر القضاة مظنون
 والحق بالمعلوم . والكعبة تعلم قطعاً بالبيان ، وتظن بالاجتهاد . وعند الظن يجب العمل كما يجب عند المشاهدة
 فكذلك خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يجب العمل به عند التواتر ، فلم يستحيل أن يالحق المظنون بالمعلوم
 في وجوب العمل خاصة . ومن أراد أن يفرق بين هذه الخمسة في مفسدة أو مصلحة لم يتمكن منه أصلاً .
 ﴿ فان قيل ﴾ فهل يجوز التعبد بالعمل بخبر الفاسق ﴿ قلنا ﴾ . قال قوم : يجوز بشرط ظن الصدق ، وهذا الشرط
 عندنا فاسد ، بل كما يجوز أن تجعل حركة الفلك علامة التعبد بالصلاة فحركة لسان الفاسق يجوز أن تجعل علامة
 فتكليف العمل عند وجود الخير شيء ، وكون الخير صدقاً . أو كذا شيء آخر ﴿ مسئلة ﴾ ذهب قوم إلى أن
 العقل يدل على وجوب العمل بخبر الواحد ، دون الأدلة السمعية ، واستدلوا عليه بدليلين : أحدهما أن الملقى
 إذا لم يجد دليلاً قطعاً من كتاب أو إجماع أو سنة متواترة ، ووجد خبر الواحد فلم يمكنه له لتعطلت الأحكام
 ولأن النبي صلى الله عليه وسلم إذا كان مبعوثاً إلى أهل العصر يحتاج إلى إغاثة الرسل . اذ لا يقدر على مشافهة
 الجميع ، ولا إشاعة جميع أحكامه على التواتر إلى كل أحد إذ لو أخذ عدد التواتر إلى كل قطر لم يف بذلك
 أهل مدينته ، وهذا ضعيف ؛ لأن الملقى إذا فقد الأدلة القاطعة يرجع إلى البراءة الأصلية والاستصحاب ، كما
 لو فقد خبر الواحد أيضاً . وأما الرسول صلى الله عليه وسلم فليقتصر على ما يقدر على تلقيه ، فمن الناس في الجزائر
 من لم يبلغه الشرع ، فلا يكلف به ، فليس تكليف الجميع واجباً . نعم لو تعبد نبي بأن يكلف جميع الخلق ولا يخفى
 واقعة عن حكم الله تعالى ولا شخصاً عن التكليف فرمما يكون الاكتفاء بخبر الواحد ضرورة في حقه . والدليل
 الثاني أنهم قالو صدق الراوي ممكن ، فلم يمكن العمل بخبر الواحد لكننا قد تركنا أمر الله تعالى وأمر رسوله
 صلى الله عليه وسلم ، فالاحتياط والحزم في العمل ، وهو باطل من ثلاثة أوجه : أحدها أن كذبه ممكن ، فرمما يكون

عملنا بخلاف الواجب : الثاني أنه كان يجب العمل بخير الكافر والفاسق ، لأن صدقه ممكن . الثالث هو أن براءة
الذمة معلومة بالعقل والنقل الأصل ، فلا ترفع بالوهم . وقد استدلت به قوم في نفي خبر الواحد ، وهو وإن كان
قاسداً فهو أقوم من قوله : إن الصدق إذا كان ممكناً يجب العمل به (مسئلة) الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير
من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والعقلاء والمتكلمين أنه لا يستعمل التعبد بخبر الواحد عقلاً ولا يجب التعبد
به عقلاً وأن التعبد به واقع ممعاً . وقال جماهير القدرية ومن تابعهم من أهل الظاهر كلفاساً في بحرهم العمل به ممعاً
وبدل على بطلان مذهبهم مسلطان قاطعان : أحدهما إجماع الصحابة على قبول خبر الواحد ، والثاني تواتر الخبر
بإغاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الولاية والرسالة إلى البلاد وتكليفه أيام تصديقهم فيما نقلوه من الشرع ،
ونحن نقرر هذين للمسلمين (السلوك الأول) ما تواتر واشتهر من عمل الصحابة بخبر الواحد في وقائع شتى لا تنحصر
وإن لم تتواتر أحادها فيحصل العلم بمجموعها : ونحن نشير إلى بعضها ، فمنها ما روى عن عمر رضي الله عنه في
وقائع كثيرة : من ذلك قصة الجنين وقيامه في ذلك يقول أذكر الله أمراً سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئاً
في الجنين ، فقام إليه حمل بن مالك بن النابتة وقال : كنت بين جارتين - يعني ضربتين - فضربت أحدهما بالأخرى
بمسطوح ، فألفت جنيناً ميتاً ، فقضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بفرقة عبد أو وليدة فقال عمر : لو لم نسمع
هذا لقضينا فيه بغير هذا - أي لم نقض بالفرقة أصلاً - وقد انفصل الجنين ميتاً للشك في أصل حياته . ومن ذلك
أنه كان رضي الله عنه لا يرى توريث المرأة من دية زوجها ، فلما أخبره الصحابة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها ، رجع إلى ذلك ، ومن ذلك ما نظارت به الأخبار عنه في
قصة المجوس أنه قال : ما أدري ما الذي أصنع في أمرهم وقال : أنشد الله أمراً سمع فيهم شيئاً إلا رفعه إلينا ،
فقال عبد الرحمن بن عوف : أشهد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : سنوا بهم سنة أهل الكتاب
فأخذ الجزية منهم ، وأقرم على دينهم . ومنها ما ظهر منه وعن عثمان رضي الله عنهما وجماهير الصحابة رضي الله
عنهم من الرجوع عن سقوط فرض الفس من الفداء المختارين بخبر عائشة رضي الله عنها وقولها : قلت ذلك
أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فأغسلنا . ومن ذلك ما صرح عثمان رضي الله عنه أنه قضى في السكي بخبر
فريضة بنت مالك بعد أن أرسل إليها وسألها . ومنها ما ظهر من علي رضي الله عنه من قبوله خبر الواحد واستظهاره
بالتابعين حتى قال في الخبر المشهور : كنت إذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثاً فغنى الله بما شاء منه ،
وإذا حدثني غيره أحلفته فإذا حلف صدقته . وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر قال : قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم « ما من عبد يصيب ذنباً - الحديث » فكان يحلف الخبر ، لا لتهمة بالكذب ، ولكن للاختياط في
سياق الحديث على وجهه ، والخصر من تغيير لفظه فلا يلحق ، ولئلا يقدم على الرواية بالظن ، بل عند السماع
المحقق ، ومنها ما روى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أنه كان يرى أن الحائض لا يجوز لها أن تصدح بكون
آخر عهدا الطواف بالبيت ، وأنكر على ابن عباس خلافه في ذلك ، فقيل له إن ابن عباس سأل فلانة الأنصارية
هل أمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فأخبرته ، فرجع زيد بن ثابت بضحك ويقول لابن عباس :
ما أراك إلا قد صدقت ، ورجع إلى موافقة بخبر الانصارية . ومنها ما روى عن أنس رضي الله عنه أنه قال :
كنت أسقى أبا عبيدة وأبا طلحة وآبى بن كعب شراباً من فضيخ تمر إذ أنا نائماً ، فقال : إن الخمر قد حرمت
فقال أبو طلحة قم يا أنس إلى هذه الجرار فأكسرها ، فقممت إلى مهران لما فضربتها بأسفله حتى تكسرت ،
ومنها ما اشتهر من عمل أهل قبائع الصحول عن القبيلة بخبر الواحد ، وأهم أنام أت فأخبرهم بنسخ القبلة ،
فأخبروا إلى الكعبة بخبره . ومنها ما ظهر من ابن عباس رضي الله عنه وقد قيل إن فلان رجلاً من المسلمين
زعم أن موسى صاحب الخضر ليس بموسى بن إسرائيل عليه السلام ، فقال ابن عباس : كذب عدو الله .

أخبرني أبي بن كعب قال : خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ذكر موسى والخضر بشي عبدل على أن موسى صاحب الخضر هو موسى بن إسرائيل ، فتجاوز ابن عباس العمل بخبر الواحد ، وبادر إلى التكنذيب بأصله والقطع بذلك ، لأجل خبر أبي بن كعب . ومنها أيضاً ما روى عن أبي الدرداء أنه لما باع معاوية شيئاً من آتية الذهب والورق بأكثر من وزنه ، فقال له أبو الدرداء : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن ذلك ، فقال له معاوية : إنى لأرى بذلك بأساً ، فقال أبو الدرداء : من يهتدى من معاوية أخبره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويخبرني عن رايه لا أساس لك بأرض أبداً . ومنها ما اشتهر عن جبههم في أخبارنا لخصي الرجوع إلى عائشة وأم سلمة وميمونة وحفصة رضوان الله عليهن ، وإلى فاطمة بنت أسد ، وفلانة وفلانة مما لا يحصى كثرة ، وإلى زيد وأسامة بن زيد وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم من الرجال ، والنساء ، والعبيد ، والموالي وعلى ذلك جرت سنة التابعين بعدهم حتى قال الشافعي رحمه الله ، وجدنا علي بن الحسين رضي الله عنه يقول على أخبار الأحاد ، وكذلك محمد ابن علي ، وجبير بن مطعم ، ونافع بن جبير ، وخارجة بن زيد ، وأبو سلمة بن عبد الرحمن ، وسليمان بن يسار ، وعطاء بن يسار . وكذلك كان حال طاوس وعطاء ومجاهد . وكان سعيد بن المسيب يقول : أخبرني أبو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في الصرف ، فيثبت حديثه سنة ويقول : حدثني أبو هريرة . وعروة بن الزبير يقول : حدثني عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى أن الخراج بالضمان . ويعترض بذلك على قضية عمر بن عبد العزيز ، فينقض عمر قضاءه لأجل ذلك . وكذلك مبسرة باليمن ، ومكحول بالشام . وعلى ذلك كان فقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعوهم كلقمة ، والأسود ، والشعبي ، وعسروق وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء ، ولم ينسكروا عليهم أحد في عصر . ولو كان تكبير لنقل ، ولوجب في مستقر العادة اشتهاره وتوفرت الدواعي على نقله كما توفرت على نقل العمل به ، فقد ثبت أن ذلك يجمع عليه من السلف ، وإما الخلاف حدث بعدهم (فان قيل) لعلمهم معاوية بما مع قرائن أو بأخبار أخر صاحبيتها أو ظواهر ومقاييس وأسباب قارئتها ، لا بمجرد هذه الأخبار كما زعمتم قلتم علمهم بالعموم وصيغة الأمر والنهي ليس نصاً صريحاً على أنهم عملوا بمجرد ما ، بل بما مع قرائن قارئتها (قلنا) لأنهم لم ينقل عنهم لفظ إمامنا بمجرد الصيغة من أمر ونهي وعموم ، وقد قالوا ههنا : لولا هذا لقضينا بشيء هذا وصرح ابن عمر رضي الله عنهما برجوعهم عن المخاطبة بخبر رافع بن خديج ، ورجوعهم في القضاء لثنايين بخبر عائشة رضي الله عنها : كيف وصيغة العموم والأمر والنهي قط لا تنفك عن قرينة من حال المسأور وللمأمور به والآمر ؟ أما ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا يقرن به حتى يكون دليلاً بسببه ؟ فنقد ذلك كتقدير قرائن في عملهم بنص الكتاب ، وبالحجج للتواتر ، وبالإجماع وذلك يبطل جميع الأدلة ، وبالحجج فنأشدهم في طلب الأخبار لا داعي لها إلا العمل بها (فان قيل) فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة أيضاً (قلنا) ذلك لفقد شرط قبولها كما سيأتي وكما تركوا العمل بنص القرآن ، وبأخبار متواترة لاطلاعهم على نسخها ، أو فوات الأمر وانقراض من كان الخطاب متعلقاً به (الدليل الثاني) متواتر من أنفاذ رسول الله صلى الله عليه وسلم أمره وقضائه ورسله وسماعه إلى الأطراف ، وهم آحاد ولا يرسلهم إلا لقبض الصدقات ، وحلّ اليهود وتقريرها ، وتبليغ أحكام الشرع . فمن ذلك تأميره أب بكر الصديق على المؤمنين سنة تسع ، وأنفاذ سورة براءة مع علي وتحميله فسخ اليهود والعقود التي كانت بينهم وبينه صلى الله عليه وسلم . ومن ذلك توليته عمر رضي الله عنه على الصدقات ، وتوليته معاذاً قبض صدقات اليمن ، والحكم على أهلها . ومن ذلك أنفاذ صلى الله عليه وسلم عثمان بن عفان إلى أهل مكة متحملاً ورسوله مؤدياً عنه ، حتى بلغه أن قریشاً قتلته ، فعلق لذلك ، وباع لأجله بيعة الرضوان وقال :

والله ان كانوا قتلوه لأضرمها عليهم ناراً . ومن ذلك توليته صلى الله عليه وسلم على الصدقات والجبايات قيس ابن ماصم ، ومالك بن نويرة ، والزرقان بن بدر ، وزيد بن حارثة ، وعمرو بن العاص ، وعمرو بن حزم ، وأسامة بن زيد ، وعبد الرحمن بن عوف ، وأبا عبيدة بن الجراح ، وغيرهم ممن يطول ذكرهم . وقد ثبت باتفاق أهل السير أنه كان صلى الله عليه وسلم يلزم أهل النواحي قبول قول رسله وسماعه وحكامه . ولو احتاج في كل رسول إلى تنفيذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع أصحابه ، وخلق دار بجرته عن أصحابه وأنصاره ، وتمكن منه أعداؤه من اليهود وغيرهم ، وفسد النظام والتدبير ، وذلك وهم باطل قطعاً . (فان قيل) كان قد أعادهم صلى الله عليه وسلم تفصيل الصدقات غفاهاً ، وبأخبار متواترة ، وإنما بنهم لقبضها (قلنا) ولم يجب تمديدهم في دعوى القبيض وهم آحاد ؟ ثم لم يكن بشه صلى الله عليه وسلم في الصدقات فقط ، بل كان في تعليمهم الدين ، والحكم بين المتخاصمين ، وخریف وظائف الشرع (فان قيل) فيجب عليهم قبول أصل الصلاة والزكاة ، بل أصل الدعوة والرسالة والمعجزة (قلنا) أما أصل الزكاة والصلاة ، فكان يجب قبوله ، لأنهم كانوا يفتنون لشرح وظائف الشرع بعد انتشار أصل الدعوة . وأما أصل الرسالة والأيمان وأعلام النبوة ، فلا . إذ كيف يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : قد أوجب عليكم تصديقي ، وهم لم يعرفوا بهد رسالته ؟ أما بعد التصديق به فيمكن الإصغاء إلى رسله بإجابه الإصغاء إليهم (فان قيل) قلنا يجب قبول خبر الواحد إذا دل قاطع على وجوب العمل به كدل الإجماع والتواتر عندهم ، فأولئك بماذا صدقوا الولاة في قولهم ، يجب عليكم العمل بقولنا (قلنا) قد كان تواتر إليهم من سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه ينفذ الولاة والرسول أحداً كسائر الأكابر والرؤساء ، ولولا علمهم بذلك لحاز للمشكك أن يجادل فيه إذا عرض له شك ، ولكن قل ما عرض الشك فيه مع القرائن ، فان الذي يدخل بلادنا مع منشور القضاء قدلاً بنا لجاناً رب في صدقه ، وان لم يتواتر اليقينية ، ولكن بقرائن الأحوال والمعرفة غلط الكتاب ، ويعد جبراً على الكذب ، مع تعرضه للخطر في أمثال ذلك (الدليل الثالث) إن العاصي بالإجماع مأمور باتباع الحق ، وتصديقه ، نعم أنه ربما يخبر عن ظنه ، فالتدبير بغير السماع الذي لا يشك فيه أولى بالتصديق . والكذب والغلط جائزان على الملقى كما على الراوي ، بل الغلط على الراوي أبعد ، لأن كل مجتهد وإن كان مصيباً ، فاما يكون مصيباً إذا لم يقصر في إتمام النظر ، وربما يظن أنه لم يقصر ، ويكون قد قصر . وهذا على مذهب من يجوز تقليد مقلد الشافعي رحمه الله إذا نقل مذهبه أو وقع ، لأنه يروي مذهب غيره ، فكيف لا يروي قول غيره (فان قيل) هذا قياس لا يقيد إلا الظن ، ولا يجوز إثبات الأصول بالظن والقياس ، والعمل بغير الواحد أصل . كيف ولا يتقدم وجه الظن ؟ فان المجتهد ما يضطر إليه ، ولو كلف آحاد العوام درجة الاجتهاد ، فمن ذلك ، فهو مضطر إلى تقليد الملقى (قلنا) لا ضرورة في ذلك ، بل ينبغي أن يرجع إلى البراءة الأصلية ، إذا لاطرق إليه إلى المعرفة كما وجب على الملقى بزعمكم إذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر ، فيرجع إلى البراءة الأصلية . إذ تعذر عليه التواتر ، ثم نقول : ليس هذا قياساً مظنوناً ، بل هو مقطوع به بأنه في معناه لأنه لو صح العمل بغير الواحد في الأنكحة لقطعنا به في البياعات ولم يختلف الأمر باختلاف الروي ، وههنا لم يختلف إلا الخبر عنه ، فان الملقى يخبر عن ظن نفسه ، والراوي عن قول غيره ، كالم غرق في حق الشاهدين بين أن يخبراً عن أنفسهما ، أو عن غيرهما إذا شهدا على عدل غيرهما ، أو يخبراً عن ظن أنفسهما العدالة في غيرهما (الدليل الرابع) قوله تعالى « فلو لا قدر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » فالطائفة تفر يسير كالثلاثة ، ولا يحصل العلم بقولهم . وهذا فيه نظر ، لأنه إن كان قطعاً فهو في وجوب الانذار ، لا في وجوب العمل على المنذر عند اعتماد المنذر كما يجب على الشاهد الواحد إقامة الشهادة لا يعمل بها وحدها ، لكن إذا انضم

غيرها إليها . وهذا الاعتراض هو الذى يضعف أيضاً التحسك بقوله تعالى « إِنْ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى » بقوله صلى الله عليه وسلم « نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها - الحديث » وأمثالهما ، ثم علم أن المخالف في المسئلة له شبهتان : الشبهة الأولى قولهم : لا مستند في اثبات خير الواحد إلا الإجماع ، فكيف يدعى ذلك وما من أحد من الصحابة إلا وقد رد خبر الواحد : فمن ذلك توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قبول خبر ذى الدين حيث سلم عن اثنين ، حتى سأل أبا بكر وعمر رضى الله عنهما وشهدا بذلك وصدقه ثم قبل وسجد للسجود ، ومن ذلك رد أنى بكر رضى الله عنه خبر المغيرة بن شعبه من ميراث الجد حتى أخبره ممة محمد بن مسلمة . ومن ذلك رد أنى بكر وعمر خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من استئذانه الرسول في رد الحكم بن أبى العاص ، وطالباه بن يشهد ممة بذلك . ومن ذلك ما أشهر من رد عمر رضى الله عنه خبر أنى موسى الأشعرى في الاستئذان ، حتى شهد له أبو سعيد الخدرى رضى الله عنه . ومن ذلك رد على رضى الله عنه خبر أنى سنان الأشجعى في قصة بروج بنت واشق ، وقد ظهر منه أنه كان يحلف على الحديث . ومن ذلك رد مائسة رضى الله عنها خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببيكاه أهله عليه وظهر من عمر نبيه لآنى موسى وأنى مرة عن الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، وأمثال ذلك مما يكثر وأكثر هذه الأخبار تدل على مذهب من يشترط عدد فى الراوى ، لاعلى مذهب من يشترط التواتر ، فانهم لم يجمعوا فينتظروا التواتر ، لكننا نقول فى الجواب محاسناً عنه الذى رويناه قاطع فى علمهم ، وما ذكرتموه رد لأسباب مازفة تقتضى الرد ولا تدل على بطلان الأصل ، كما أن رد بعض نصوص القرآن وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضى بعض أنواع الشهادات لا يدل على بطلان الأصل ، ونحن نشير إلى جنس المعاذير فى رد الأخبار والتوقف فيها . أما توقف رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قول ذى الدين فيحتمل ثلاثة أمور : (أحدها) أنه جوز الوهم عليه لكثرة الجمع وبعده عن معرفة ذلك مع غلبة الجميع ، إذ القلط عليه أقرب من الغفلة على الجمع الكثير ، وحيث ظهرت أمارات الوهم يجب التوقف (الثانى) أنه وإن علم صدقه جاز أن يكون سبب توقفه أن يعلمهم وجوب التوقف في مثله ، ولو لم يتوقف إصهار التصديق مع سكوت الجماعة سنة ماضية ، فحسم سبيل ذلك (الثالث) أنه قال قولاً لوعلى صدقاً لظهور أثره فى حق الجماعة ، واشتغلت ذمتهم ، فألقى بقبيل الشهادة ، فلم يقبل فيه قول الواحد ، والأقوى ما ذكرناه من قبل . نعم : لو تعلق بهذا من يشترط عدم الشهادة فيلزمه اشتراط ثلاثة ، ويلزمه أن تكون فى جمع مسكت عليه الباقون ، لأنه كذلك كان . أما توقف أنى بكر فى حديث المغيرة فى توريث الجدة ، فلمله كان هناك وجه اقتضى التوقف ، وربما لم يطلع عليه أحد ، أو لينظر أنه حكم مستقر أو منسوخ ، أو يعلم هل عند غيره مثل ما عنده ليكون الحكم أوكد ، أو خلافه فيندفع . أو توقف فى انتظار استظهار زيادة ، كما يستظهر الحاكم بعد شهادة اثنين على جزم الحكم أن لم يصادف الزيادة لاعلى عزم الرد ، أو أظهر التوقف لتلا بكثر الإقدام على الرواية عن تساهل ويجب حمله على شيء من ذلك ؛ إذ ثبت منه قطعاً قبول خبر الواحد ، وترك الاختكار على القائلين به . وأما رد حديث عثمان فى حق الحكم بن أبى العاص ، فلا نه خير عن إثبات حق لشخص ، فهو كالشهادة لاثنتين بقول واحد أو توقف لأجل قرابة عثمان من الحكم ، وقد كان معروفاً بأنه كلف بإخبره ، فتوقف تنزيها لعرضه ومنصبه من أن يقول متعنت : إنما قال ذلك لئلا يهتق حتى ثبت ذلك بقول غيره ، أو لعلهما توقفاً ليسنا للناس التوقف فى حق القريب للملاطف ليعلم منهما التثبت فى مثله . وأما خبر أنى موسى فى الاستئذان فقد كان محتاجاً إليه ليدفع به سياسة عمر عن نفسه لما انصرف عن بابيه بعد أن قرع ثلاثاً كالترفع عن اللؤلؤ يباه بغاف أن يصير ذلك طريقاً لغيره إلى أن بروى الحديث على حسب غرضه ، بدليل أنه لا يرجع مع أنى سعيد الخدرى وشهد له قال عمر : إني لم أتبهك ، ولكنى

خشيت أن يقول الناس على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويجوز للإمام التوقف مع انتهاء التهمة لمثل هذه المصلحة . كيف ومثل هذه الأخبار لا تساوي في الشهرة والصحة أحاديثنا في نقل القبول عنهم . وأما ردّ على خبر الأشجعي ، فقد ذكر علته ، وقال : كيف نقبل قول أعرابي بوال على عقيه بين أنه لم يعرف عدائته وضبطه ؟ ولذلك وصفه بالجفاء وتركه التره عن البول ، كما قال عمر في قاطمة بنت قيس في حديث السكي : لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت . فهذا سبيل الكلام على ما ينقل من التوقف في الأخبار . (الشبهة الثانية) تمسكهم بقوله تعالى « ولا تقف ما ليس لك به علم » « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » وقوله تعالى « وما شهدنا إلا بما علمنا » وقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بئذ فتنوا أن تصيبوا قوما بجهالة » والجهالة في قول المدلل حاصلة وهذا باطل من أوجه : الأول أن انكارهم القول بخبر الواحد غير معلوم برهان قاطع ، بل يجوز الخطأ فيه ، فهو إذا حكم بشيء علم . الثاني أن وجوب العمل به معلوم بدليل قاطع من الإجماع ، فلا جهالة فيه . الثالث أن المراد من الآيات منع الشاهد عن جزم الشهادة بما لم يصر ولم يسمع ، والفتوى بما لم يرو ولم ينقله المدول . الرابع أن هذا لودلّ على ردّ خبر الواحد لدلّ على ردّ شهادة الاثنين ، والأربعة ، والرجل والمرأتين ، والحكم باليمين ، فكما علم بالنص في القرآن وجوب الحكم بهذه الأمور مع تمجيز الكذب ، فكذلك الأخبار . الخامس أنه يجب تحريم نصب الجلفاء والقضاة ، لأننا لا ندين إيمانهم ، فضلا عن ودعهم ، ولا نعلم طهارة إمام الصلاة عن الجنابة والحديث فليمتنع الاقتداء .

الباب الثاني في شروط الراوى وصفته

وإذا ثبت وجوب العمل بخبر الواحد ، فاعلم أن كل خبر فليس يقبل ، وافهم أولاً أن لنا نفي بالقبول التصديق ، ولا بالرد : التكذيب ، بل يجب علينا قبول قول المدلل وربما كان كاذباً أو غالطاً ، ولا يجوز قبول قول الفاسق وربما كان صادقاً ، بل نفي بالقبول ما يجب العمل به ، وبالردود : ما لا تكليف علينا في العمل به . والمقبول رواية كل مكلف ، عدل ، مسلم ، ضابط ، منفرداً كان بروايته أو معه غيره . فهذه خمسة أمور لا بدّ من النظر فيها : الأول : أن رواية الواحد تقبل وإن لم تقبل شهادته خلافاً للجائي وجماعة ، حيث شرطوا العدد ، ولم يقبلوا إلا قول رجلين ، ثم لا تثبت رواية كل واحد إلا من رجلين آخرين ، وإلى أن ينتهي إلى زماننا بكثير كثرة عظيمة لا يقدر معها على إثبات حديث أصلاً . وقال قوم : لا بد من أربعة أخذاً من شهادة الزنا ، ودليل بطلان مذهبهم أنا نقول : إذا ثبت قبول قول الآحاد - مع أنه لا يفيد العلم - فاشترط العدد تمسك ، لا يعرف إلا بنص أو قياس على مخصوص ، ولا سبيل إلى دعوى النص . وما نقل عن الصحابة من طلب استظهار فهو في واقعيتين أو ثلاث لأسباب ذكرناها . أما ما مضوا فيه بقول عائشة وحدها ، وقول زوجات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقول عبد الرحمن بن عوف ، وأبي هريرة وغيرهم ، فهو خارج عن المحصر ، فقد علمنا قطعا . من أحوالهم قبول خبر الواحد كما علمنا قطعا ردّ شهادة الواحد . وإن أخذوا من قياس الشهادة فهو قياس باطل ، إذ عرف من فطهم الفرق . ولم يقياس عليه في شرط الحرية والذكورة ، واشترط في أخبار الزنا أربعة وفيها يخلق برؤية المحلل وشهادة القابلة واحداً للمصير إلى ذلك خرق للإجماع ولا فرق وإن وجب القياس . الشرط الثاني وهو الأول تحقيقاً كان العدد ليس عندنا من الشروط وهو التكليف ، فلا تقبل رواية الصبي ، لأنه لا يخاف الله تعالى ، فلا وزع له من الكذب ، فلا تحصل الثقة بقوله ، وقد اتبعوا في قبول الشهادة سكنون النفس ، وحصول الظن ، والفاقد أوثق من الصبي ، فانه يخاف الله تعالى ، وله وزع من دينه وعقله ، والصبي لا يخاف الله تعالى أصلاً ، فهو مردود بطريق الأولى . والتمسك بهذا أولى من التمسك بردّ إقراره ، وأنه إذا لم يقبل قوله فيها يحكيه عن نفسه فإن لا يقبل فيها يزويه عن غيره أولى . فإن

هذا يطعل بالمبد ، فانه قد لا يقبل إقراره وتقبل روايته . فان كان سببه أنه يتناول ملك السيد وملك السيد معصوم عنه ، فلك المعصي أيضاً محفوظ عنه لمصلحةه فلما يتعلق به قد يؤثر فيه قوله ، بل حاله ، حتى يجوز الاقتداء به اعتقاداً على قوله أنه طاهر ، وعلى أنه لا يصلي الا طاهراً ، لكنه كما يجوز الاقتداء بالبر والفاجر ، فكذلك بالمعصي والبالغ . وشهادة الفاسق لا تقبل والمعصي أجراً على الكذب منه . أما إذا كان طملاً عراً عند التحمل بالغا عند الرواية ، فانه يقبل ، لأنه لا خلل في تحمله ولا في أدائه . ويدل على قبول سماعة إجماع الصحابة على قبول خبر ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة من غير فرق بين ما تحملوه بعد البلوغ أو قبله . وعلى ذلك درج السلف والخلف من احضار الصبيان مجالس الرواية ، ومن قبول شهادتهم فيما تحملوه في الصغر (فان قيل) فقد قال بعض العلماء : تقبل شهادة الصبيان في الجنائيات التي تجري بينهم (قلنا) ذلك منه استدلال بالفرائض اذا كثروا وأخبروا قبل التفرق ، أما إذا تفرقوا فيطرق اليهم التلقين الباطل ، ولا وازع لهم فمن قضى به قائماً قضى به لكثرة الجنائيات بينهم ، وليسيس الحاجة الى معرفته بقرائن الأحوال ، فلا يكون ذلك حل منهاج الشهادة * الشرط الثالث أن يكون ضابطاً ، فمن كان عند التحمل غير مزمز أو كان مغفلاً لا يحسن ضبط ما حفظه ليؤديه على وجهه فلا ثقة بقوله ، وإن لم يكن فاسقاً * الشرط الرابع أن يكون مسلماً ، ولا خلاف في أن رواية الكافر لا تقبل ، لأنه منهم في الدين ، وإن كان تقبل شهادة بعضهم على بعض عند أبي حنيفة ، ولا يخالف في رد روايته . والاعتقاد في ردّها على الإجماع المتعقد على سلبه أهلية هذا المنصب في الدين ، وإن كان عدلاً في دين نفسه ، وهو أولى من قولنا : بالساق مردود الشهادة ، والكفر أعظم أنواع الفسق ، وقد دلّ تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا » لأن الفاسق منهم لجرأته على المعصية ، والكافر للثبوت به - لا ينهم ، لكن التعويل على الإجماع في سلب الكافر هذا المنصب (فان قيل) هذا يصح في اليهود والنصارى ومن لا يؤمن بديننا ، إذ لا يليق في السياسة تحكيمه في دين لا يستند تعظيمه ، فاقولكم في الكافر المتأول - وهو الذي قد قال بدعته يجب التكفير - فهو معظم للدين ، وممتنع من المعصية ، وغير ما لم أنه كافر ، فلم لا تقبل روايته وقد قبل الشافعي رواية بعض أهل البدع ، وإن كان فاسقاً بدعته ، لأنه متأول في فسقه (قلنا) في رواية المحدث المتأول كلام سيأتى . وأما الكافر وإن كان متأولاً فلا تقبل روايته ، لأن كل كافر متأول ، فان اليهودي أيضاً لا يعلم كونه كافراً ، أما الذي ليس بتأول - وهو الماعن بلسانه بعد معرفة الحق بقلبه - فذلك مما يندر . وتوَرَّع المتأول عن الكذب كتوَرَّع النصارى ، فلا ينظر إليه ، بل هذا المنصب لا يستفاد إلا بالإسلام ، وعرف ذلك بالإجماع لا بالقياس * الشرط الخامس العدالة قال الله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » وهذا زجر عن اعتقاد قول الفاسق ، ودليل على شرط العدالة في الرواية والشهادة . والعدالة عبارة عن استقامة السيرة والدين ، ويرجع حاصلها إلى هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً حتى تحصل ثقة النفوس بعديته فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفاً وازعاً عن الكذب ، ثم لا خلاف في أنه لا يشترط المعصية من جميع المعاصي ، ولا يكفي أيضاً اجتناب الكبائر ، بل من الصغار ما يردّ به كسرقة بصلّة ، وتطليق في حبة قصداً . وبالجملة كل ما يدل على ركاكة دينه إلى حد يستجريه على الكذب بالأغراض الدنيوية كيف وقد شرط في العدالة التوق عن بعض المباحات القادحة في المروءة نحو الأكل في الطريق ، والبول في الشارع ، وحبسة الأراذل ، وإفراط المزح . والضابط في ذلك فيما جاز على الإجماع أن يرد إلى اجتهاد الحاكم ، فما دلّ عنده على جراهه على الكذب ردّ الشهادة به ، وبالأدلة ، وهذا يختلف بالإضافة إلى المجتهدين ، وتفصيل ذلك من الفقه ، لا من الأصول ، وربّ شخص يجتاد التبيية ويعلم الحاكم أن ذلك له طبع لا يصير عنه ، ولو حمل على شهادة الزور لم يشهد أصلاً ، فقبوله شهادته بحكم اجتهاده جائز في حقه ويختلف ذلك بمادات البلاد ، واختلاف أحوال

الناس في استعظام بعض الصغار دون بعض ويتفرع عن هذا الشرط مستلطان (مسئلة) قال بعض أهل العراق :
 العدالة عبارة عن إظهار الإسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر ، فكل مسلم مجهول عنده عدل وعندنا لا نعرف
 عدلته إلا بنهر باطنه ، والبحث عن سيرته وسريته . ويدل على بطلان ما قالوه أمور : الأول أن الفاسق مردود
 الشهادة والرواية بنص القرآن ، ولعلنا بأن دليل قبوله خبر الواحد قبول الصحابة إياه واجماعهم ، ولم يقل
 ذلك عنهم إلا في العدل ، والفاسق لو قبلت روايته لقبيل بدليل الاجماع ، أو بالقياس على العدل المجمع عليه ، ولا
 إجماع في الفاسق ، ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله فصار التسق مانعا من الرواية ، كما صبا
 والكفر ، وكالرق في الشهادة ، ومجهول الحال في هذه الحصال لا يقبل قوله ، فكذلك مجهول الحال في العسق ؛
 لأنه إن كان فاسقا فهو مردود الرواية ، وإن كان عدلا فغير مقبول أيضا للمجهول به ، كما لو شككتنا في صباه
 ورفقه وكفهر ولا فرق . الثاني أنه لا تقبل شهادة المجهول ، وكذلك روايته ، وإن منعا شهادة المال فقد سلموا
 شهادة العقوبات ، ثم المجهول مردود في العقوبات ، وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحد وإن اختلفا في بقية
 الشروط . الثالث أن الملقى المجهول الذي لا يدري أنه بلغ رتبة الاجتهاد أم لا لا يجوز للمامى قبول قوله ،
 وكذلك إذا لم يدرك أنه عالم أم لا ، بل سلموا أنه لو لم تعرف عدلته وفسقه ، فلا يقبل وأى فرق بين حكاية
 الملقى عن نفسه اجتهاده وبين حكاية غيره عن غيره . الرابع أن شهادة الفرس لا تسمع ما لم يعين الفرع شاهد
 الأصل ، وهو مجهول عند القاضي فلم يجب تعيينه وتحريفه إن كان قول المجهول مقبولا ، وهذا رد على من قبل
 شهادة المجهول ، ولأجواب عنه (فان قيل) يلزمه ذكر شاهد الأصل ، قلل القاضي يعرفه بفسق فيرد شهادته
 (قلنا) إذا كان حد العدالة هو الإسلام من غير ظهور فسق فقد تحقق ذلك ، فلم يجب التبع حتى يظهر الفسق
 ثم يطل ما ذكره بالخبر المرسى ، فانهم لم يوجبوا ذكر الشيخ ، ولعل المروى له يعرف فسقه . الخامس أن
 مستندنا في خبر الواحد حمل الصحابة وهم قد ردوا خبر المجهول ، فردهم رضي الله عنه خبر فاطمة بنت قيس ، وقال :
 كيف تقبل قول امرأة لا ندري صدقت أم كذبت ؟ ورد على خبر الأشجعي في المفوضة ، وكان يحلف الرواي
 وإنما يحلف من عرف من ظاهره العدالة دون التسق ومن رد قول المجهول ، منهم كان لا ينكر عليه غيره ، فكأنوا بين
 راد وسأكت ، وبمنه ظهر إجماعهم في قبول العدل ؛ إذ كانوا بين قابل وسأكت غير منكر ولا معترض . السادس
 ما ظهر من حال رسول الله صلى الله عليه وسلم في طلبه العدالة والعتاف وصدق العقوى ممن كان يتفذه للأعمال
 وأداء الرسالة ، وإنما طلب الأشد التقوى ؛ لأنه كان قد كفهم أن لا يقبلوا الاقوال العدل . فهذه أدلة قوية في
 محل الاجتهاد قريبة من القطع والمسألة اجتهادية لا قطعية .

شبه الخصوم وهي أربع :

(الأولى) أنه صلى الله عليه وسلم قبل شهادة الأعراى وحده على رتبة الملل ، ولم يعرف منه إلا الإسلام
 (قلنا) وكونه أعرايا لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده ، إما بالوحي ، وإما بالخبرة وإما بتركبة من عرف حاله ،
 فمن يسلم لكم أنه كان مجهولا عنده (الثانية) أن الصحابة قبلوا قول العبيد والنسوان والأعراب ، لأنهم
 لم يعرفهم بالفسق ، وعرفهم بالإسلام (قلنا) إنما قبلوا قول أزواج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأزواج
 أصحابه ، وكانت عدالتهن وعدايتهن مواليهم مشهورة عندهم ، وحيث جهلوا ردوا كرتة قول الأشجعي ، وقول
 فاطمة بنت قيس (الثالثة) قولهم : لو أسلم كافر وشهد في الحال أوردى (فان قلتم) لا تقبل شهادته ، فهو
 بعيد ، وإن قبلتم فلا مستند لقبول إلا إسلامه ، وعدم معرفة الفسق منه ، فإذا انقضت مدة ولم تعرف منه
 فسقا - لطلو مدة إسلامه - لم توجب رده (قلنا) لا نسلم قبول روايته ، فقد يسلم الكذب ، ويبقى على
 طبعه فلم تطلع على خوف في قلبه وزاع عن الكذب لا تقبل شهادته . والتقوى في القلب ، وأصله الخوف ،

وإنما تدل عليه أفضاله في مصادره وموارده . فإن سلمنا قبول روايته فذلك لطرق إسلامه وقرب عباده بالدين
وشتان بين من هو في طراوته وبدايته ، وبين من قسا قلبه بطول الالاف ﴿ فإن قيل ﴾ إذا رجعت العدالة إلى
هيئة باطنة في النفس وأصلها الخوف وذلك لا يشاهد ، بل يستدل عليه بما ليس بقاطع ، بل هو مغلب على
الظن فاصل ذلك الخوف هو الايمان ، فذلك يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلنكتف به ﴿ قلنا ﴾ لا يدل عليه ،
فإن المشاهدة والتجربة دلت على أن عدد فساق المؤمنين أكثر من عدد عدوهم ، فكيف نشكك نفوسنا فيما
عرفناه يقيناً ؟ ثم هلا اكتفى بذلك في شهادة العقوبات وشهادة الأصل وحال المفتي في العدالة وسائر ماسلوه .
(الرابعة) قولهم يقبل قول المسلم المجهول في كون اللحم لحم ذكي ، وكون الماء في الحمام طاهراً ، وكون الجارية
المبيعة رقيقة غير مزوجة ، ولا ممتدة حتى يحل الوطء بقوله وقول المجهول في كونه متطهراً للصلاة عن الحدث
والجناية إذا أم الناس ، وكذلك قول من يخبر عن نجاسة الماء وطهارته ، بناء على ظاهر الاسلام ، وكذلك
قول من يخبر الإعمى عن القبلة ﴿ قلنا ﴾ أما قول الماقد ، فقبول ، لا لكونه مجهولاً ، لكنه مع ظهور الفسق
وذلك رخصة لكثرة الفساق ، وليس حاجتهم إلى المعاملات ، وكذلك جواز الاقتداء بالبر والقاجر ، فلا
يشترط السر ، أما المخبر عن القبلة وعن طهارة الماء فإم يحصل سكون النفس بقول المخبر ، فلا يجب قبوله والمجهول
لا تسكن النفس إليه ، بل سكون النفس إلى قول قاصد جرب واجتناب الكذب أغلب منه إلى قول المجهول ،
وما يخص المبد بينه وبين الله تعالى فلا يعذر أن يرد إلى سكون نفسه . فاما الرواية والشهادة فأمرها أرفع ،
وخطرها عام ، فلا يقاسن على غيرها . وهذه صور ظنية اجتهدية . أما رد خبر الفاسق والمجهول ، فغريب
من القطع ﴿ مسألة ﴾ الفاسق المتأول وهو الذي لا يعرف فسق نفسه اختلفوا في شهادته ، وقد قال الشافعي
أقبل شهادة الخفي وأحده إذا شرب التيذلان هذا فسق غير مقطوع به أما المقطوع به فسق المخارج الذين
استباحوا الديار وقتل الذراري ولم يدرن أنهم فسقة ، وقد قال الشافعي : تقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطائية
من الرافضة ، لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقهم في المذهب واختار القاضي : أنه لا تقبل رواية المتبدع وشهادته
لأنه قاصد بفعله ، وبجهله بصحيم فعله فسقه مضاعف . وزعم أن جهله بفسق نفسه كجهله بكفر نفسه
ورق نفسه . ومثار هذا الخلاف أن الفسق يرد الشهادة ، لأنه نقصان منصب يسلب الأهلية كالكفر والرق
أو هو مردود القول للثمة ، فإن كان للثمة فالبتدع متورع عن الكذب ، فلا يهتم ، وكلام الشافعي مشير إلى
هذا وهو في محل الاجتهاد . فذهب إلى حنيفة أن الكفر والفسق لا يسلبان الأهلية بل يوجبان الثمة ، ولذلك
قبل شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض ، ومذهب القاضي أن كليهما نقصان منصب يسلب الأهلية ، ومذهب
الشافعي أن الكفر نقصان والفسق موجب للرد للثمة ، وهذا هو الأغلب على الظن عندنا ﴿ فإن قيل ﴾ هذا
مشكل على الشافعي من وجهين : أحدهما أنه قضى بأن النكاح لا ينقد بشهادة الفاسق ، وذلك لسلب الأهلية .
الثاني أنه إن كان للثمة فاذا غلب على ظن القاضي صدقه . فليقبل ﴿ قلنا ﴾ أما الأول فمأخذه قوله صلى الله
عليه وسلم « لا نسكح إلا بولي وشاهدي عدل » والشارع أن يشترط زيادة على أهلية الشهادة كما شرط في الولي وكما
شرط في الزنا زيادة عدد . وأما الثاني فسيبه أن الظنون تختلف ، وهو أمر خفي ناطه الشرع بسبب ظاهر وهو عدد
مخصوص ووصف مخصوص ، وهو العدالة ، فيجب اتباع السبب الظاهر دون المعنى الخفي كما في العقوبات ، وكما في
رد شهادة الوالد لأحد ولديه على الآخر ، فاته قد يهتم وترد شهادته ، لأن الأبوة مظنة للثمة ، فلا ينظر إلى
الحال ، وإنما مظنة للثمة ارتكاب الفسق مع المعرفة دون من لا يعرف ذلك . ويدل أيضاً على مذهب
الشافعي قبول الصحابة قول المخارج في الاخيار والشهادة ، وكانوا فسقة متأولين ، وعلى قبول ذلك درج
التابعون ، لأنهم متورعون عن الكذب جاهلون بالفسق ﴿ فإن قيل ﴾ فهل يمكن دعوى الإجماع في ذلك ؟

﴿قلنا﴾ لا ، فإنا نعلم أن علياً والأئمة قبلوا قول قتلة عثمان والخوارج ، لكن لا نعلم ذلك من جميع الصحابة ، فاعلم فيهم من أضمر إنكاراً لكن لم يرد على الإمام في عمل الاجتهاد ، فكيف ولو قيل جميعهم خيرم فلا يثبت أن جميعهم اعتقدوا فسقهم ، وكيف يفرض والخوارج من جملة أهل الاجماع وما اعتقدوا فسق أنفسهم ، بل فسق خصومهم وفسق عثمان وطلحة . وواقفهم عليه عمار بن ياسر ، وعدى بن حاتم ، وابن السكوء ، والاشتر النخعي ، وجماعة من الأمراء ، وعلى في نقيّة من الانكار عليهم خوف الفتنة ﴿فإن قيل﴾ لو لم يعتقدوا فسق الخوارج لفسقوا ﴿قلنا﴾ ليس كذلك ، فليس الجهل بما يفسق ويكفر فسقاً وكفرًا . وعلى الجملة فقبولهم روايتهم يدل على أنهم اعتقدوا ردّ خبر القاسق للهمة ولم يهتموا للتأويل . والله أعلم .

خاتمة جامعة للرواية والشهادة

اعلم أن التكليف ، والاسلام ، والمدالة ، والضبط يشترك في الرواية والشهادة . فلهذه أربعة : أ. الحرية ، والذكورة ، والبصر ، والقراءة ، والمعدد ، والمداوة فهذه الستة تؤثر في الشهادة دون الرواية ، لان الرواية حكمها عام لا يختص بشخص حتى تؤثريه الصداقة والقراءة والمداوة ، فيروى أولاد رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه ، ويروى كل ولد عن والده . والضرب والضابط للصوت يقبل روايته ، وإن لم يقبل شهادته إذ كانت الصحابة يروون عن عائشة اعتقاداً على صحتها ، وهم كالضرب في حقها ، ولا يشترط كون الراوي طاماً فقيهاً سواء خالف ما رواه القياس أو وافق ، أدرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه فلا يشترط إلا الخلف ، ولا يشترط محاسبة العلماء وسماح الأحاديث ، بل قبلت الصحابة قول أعرابي لم يرو إلا حديثاً واحداً . ثم : إذا عارضه حديث العالم للمارس في التجميع نظر ساقى . ولا يقبل رواية من عرف باللبس والمزلة في أمر الحديث ، أو باتساق في أمر الحديث أو بكثرة السهو فيه ، إذ تبطل الثقة بجميع ذلك . أما المزلة والتساهل في حديث نفسه فقد لا يوجب الرد ولا يشترط كون الراوي معروف النسب ، بل إذا عرف عدالة شخص بأخيرة قبل حديثه وإن لم يكن له نسب ، فبطلان أن يكون لا يعرف نسبه ولو روى عن مجهول المين لم يقبله بل من يقبل رواية المجهول صفة لا يقبل رواية المجهول عنه ؛ إذ لو عرف عينه ربما عرفه بالفسق ، بخلاف من عرف عينه ولم يعرفه بالفسق ، فلو روى عن شخص ذكر اسمه ، واسمه مردّد بين مرجح وعدل فلا يقبل لأجل التردد .

الباب الثالث : في الجرح والتعديل — وفيه أربعة فصول :

﴿ الفصل الأول : في عدد المذكر ﴾ وقد اختلفوا فيه فشرط بعض المحدثين العدد في المذكر والجرح كما في مذكر الشاهد ، وقال القاضي : لا يشترط العدد في تزكية الشاهد ولا في تزكية الراوي ، وإن كان الأحوط في الشهادة الاستظهار بسدد المذكر وقال قوم : يشترط في الشهادة دون الرواية ، وهذه مسألة فقهية . والأظهر عندنا أنه يشترط في الشهادة دون الرواية ، وهذا لأن العدد الذي تميم به الرواية لا يزيد على نفس الرواية ﴿فإن قيل﴾ صح من الصحابة قبول رواية الواحد ، ولم يصح قبول تزكية الواحد ، فيجمع فيه إلى قياس الشرح ﴿قلنا﴾ نحن نعلم مما فعلوه كراهاً بما لم يفعلوه ، إذ نعلم أنهم كما قبلوا حديث الصدوق رضى الله عنه كانوا يقبلون تعدله لمن روى الحديث ، وكيف يزيد شرط الشيء على أصله ؟ والأحصان يثبت بقول اثنين ، وإن لم يثبت الزنا إلا بأربعة ، ولم يقس عليه ، وكذلك نقول : تقبل تزكية العبد والمرأة في الرواية ، كما تقبل روايتهما . وهذه مسائل فقهية ثبتت بالمعاني الشبهة ، فلا معنى للاطناب فيها في الأصول ﴿ الفصل الثاني : في ذكر سبب الجرح والتعديل ﴾ قال الشافعي يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل ، إذ قد يجرح بما لا يراه جارحاً ، لاختلاف المذاهب فيه . وأما المدالة فليس لها إلا سبب واحد ، وقال قوم : مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصل الثقة ،

لتسارع الناس الى البناء على الظاهر ، فلا بد من ذكر سببه . وقال قوم : لابد من السبب فيهما جميعاً
أخذاً بجميع كلام الفريقين . وقال القاضي : لا يجب ذكر السبب فيهما جميعاً ، لأنه ان لم يكن بصيراً بهذا الشأن
فلا يصلح للتركية ، وإن كان بصيراً فأى معنى للسؤال ؟ والصحيح عندنا أن هذا يختلط باختلاف حال المذكر
فمن حصلت الثقة ببصيرته ووضبطه يكتفى بإطلاقه ، ومن عرف عدلته في نفسه ولم تعرف بصيرته بشروط
العدالة فقد تراجع إذا فقدنا ظاهراً بصيراً به . وعند ذلك نستفصله . أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا
الجرح ، فإن الجراح اطلع على زيادة ما اطلع عليها المعدل ولا نأفها ، فإن تافها بطلت عدالة المذكر ، إذ النفي
لا يعلم إلا إذا جرحه بقتل إنسان ، فقال للمعدل : رأيته حياً بعده تعارضاً ، وعدد المعدل إذا زاد قيل انه يقدم على
الجراح ، وهو ضعيف ، لأن سبب تقديم الجرح ، اطلاع الجراح على مزيد ، ولا يتنى ذلك بكثرة العدد .
﴿ الفصل الثالث في نفس التركية ﴾ وذلك إما بالقول ، أو بالرواية عنه ، أو بالعمل بخبره أو بالحكم بشهادة
فهذه أربعة : أعلاها صريح القول ، وتامه أن يقول : هو عدل رضا ، لأنى عرف منه كيت وكيت ، قال
لم يذكر السبب وكان بصيراً بشروط العدالة كفى . الثانية أن يروى عنه خبراً ، وقد اختلفوا في كونه تعديلاً ،
والصحيح أنه إن عرف من عاداته أو بصريح قوله إنه لا يستجيز الرواية إلا من عدل كانت الرواية تعديلاً
وإلا فلا ، إذ من عادة أكثرهم الرواية من كل من سمعوه ، ولو كفوا الثناء عليهم سكنوا ، فليس في روايته
ما يصرح بالتعديل ﴿ فإن قيل ﴾ لو عرفه بالفسق ثم روى عنه كان غاشياً في الدين ﴿ قلنا ﴾ لم نوجب على غيره
العمل ، لكن قال : سمعت فلاناً قال كذا وصدق فيه ، ثم لعله لم يعرفه بالفسق ولا العدالة فروى ، وكل
البحث إلى من أراد القبول . الثالثة العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر وافق
الخبر فليس بتعديل ، وإن عرفنا بيقيناً أنه عمل بالخبر فهو تعديل ، إذ لو عمل بخبر غير العدل لفسق ، وبطلت
عدالته ﴿ فإن قيل ﴾ لعله ظن أن مجرد الاسلام مع عدم الفسق عدالته (قلنا) هذا يطرأ على التعديل بالقول ،
ونحن نقول : العمل كالقول ، وهذا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة ، وما ذكرناه تبرع على الاكتفاء
بالتعديل المطلق ، إذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والكساح عد جميع شرائط الصحة ، وهو
بعيد ﴿ فإن قيل ﴾ لعله عرف عدلاً ، وعرفه غيره بالفسق ﴿ قلنا ﴾ من عرفه لا يجزم لا يزمه العمل به ، كما
لو عدل جريحاً . الرابعة أن يحكم شهادته ، فذلك أقوى من تركيته بالقول . أما ترك الحكم بشهادته وبخبره
فليس جرحاً ، إذ قد يتوقف في شهادة العدل وروايته لأنساب سوى الجرح . كيف وترك العمل لا يزيد على
الجرح المطلق وهو غير مقبول عند أكثرين ؟ وبالجملة ان لم يتقدم وجه لتركية العمل من تقديم أو دليل
آخر فهو كالجرح المطلق ﴿ الفصل الرابع في عدالة الصحابة رضي الله عنهم ﴾ والذي عليه سلف الأمة
وجماهير الخلف أن عدالتهم معلومة بتعديل الله عز وجل وإيمائهم وثباتهم عليهم في كتابه ، فوعدتنا فيهم ، وإن ثبت
بغير طريق قاطع ارتكاب واحدة لفسق مع علمه به وذلك مما لا يثبت ، فلا حاجة لهم إلى التعديل ، قال الله تعالى « كنتم
خير أمة أخرجت للناس » ، وقال تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس » وهو خطاب مع
الموجودين في ذلك العصر ، وقال تعالى « لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك تحت الشجرة » ، وقال عز وجل
« والما يقون الأولون » وقد ذكر الله تعالى المهاجرين والأنصار في عدة مواضع وأحسن الثناء عليهم ، وقال
صلى الله عليهم وسلم « خير الناس قرني ، ثم الذين يلونهم » وقال صلى الله عليه وسلم « لو اتفق أحدكم على الأرض
ذهباً ما بلغ مداً أحدم ولا نصينه » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله اختار لي أصحاباً وأصحاباً وأنصاراً »
فأى تعديل أصبح من تعديل علام الغيوب سبحانه . وتعديل رسوله صلى الله عليه وسلم ؟ كيف ولولم يرد
الثناء لكان فيما اشتهر وتواتر من حلم في الهجرة ، والجهاد وبدل المبعج ، والأموال ، وقتل الآباء
والأهل في موالاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونصرته - كفاية في القطع بعدلتهم . وقد زعم قوم أن

حالم كحال غيرهم في لزوم البحث . وقال قوم : طالع المدلة في بداية الأمر إلى ظهور الحرب والخصومات ، ثم تغير الحال ، وسفكت الدماء فلا بد من البحث . وقال جماهير المعتزلة : طائفة وطلحة والزيير وجميع أهل العراق والثام . فساق بقتال الامام الحق . وقال قوم من سلف القدرية : يجب رد شهادة علي وطلحة والزيير بمحتمين ومفترقين ، لأن فيهم فاسقا لا يعرفه بيته . وقال قوم : قبل شهادة كل واحد إذا أقروا أنهم لم يسموا فسقا أما إذا كان مع مخالفة شهدا ردا ، إذ تعلم أن أحدهما فاسق . وثبت بعضهم في فسق عثمان وقتله ، وكل هذا جراءة على السلف على خلافه السنة . بل قال قوم : ما جرى بينهم بئى على الاجتهاد ، وكل مجتهد مصيب ، أو المصيب واحد ، والمخطئ مذكور لانرد شهادته . وقال قوم : ليس ذلك مجتهدا فيه ، ولكن قتلة عثمان والخوارج مخطئون قطعاً لكنهم جهلوا خطأهم وكاوا متاولين ، والعاسق المتأول لا ترد روايته وهذا أقرب من المصير إلى سقوط تعديل القرآن مطلقاً (فان قيل (القرآن أثنى على الصعابة ، فمن الصعابي ؛ أمن عاصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو من فقيه مرة أو من صحبه ساعة أو من طالت صحبته وما حد طولها ؟ قلنا) الاسم لا يطلق إلا على من صحبه ، ثم يكون للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ، ولكن العرف يخص الاسم بمن كثرت صحبته ، ويعرف ذلك بالفتاوى والنقل الصحيح ، ويقول الصعابي : كثرت صحبتي ، ولا حد لتلك الكثرة بقدر ، بل بقريب .

الباب الرابع في مستند الراوى وكيفية ضبطه

ومستنده إما قراءة الشيخ عليه ، أو قراءته على الشيخ ، أو إجازته ، أو تناوله ، أو رؤيته بخطه في كتاب نهي خمس مراتب : الأولى - وهي الأولى - قراءة الشيخ في معرض الأخبار ليروى عنه ، وذلك تسلط الراوى على أن يقول : حدثنا ، وأخبرنا ، وقال فلان ، وسمعت يقول . لثانية أن يقرأ على الشيخ وهو ساكت ، فهو كقوله هذا صحيح ، فتجاوز الرواية به ، خلافاً لبعض أهل الظاهر ، إذ لو لم يكن صحيحاً لكان سكوت قارئه عليه فسقاً فاحداً في عداله . ولو جوزنا ذلك ، لجوزنا أن يكذب إذا نطق بكونه صحيحاً . ثم لو كان ثم غيبة فلا كثرة غيبة فلا يكتفى بالسكوت ، وهذا تسلط الراوى على أن يقول : أخبرنا وحدثنا فلان قراءة عليه . أما قوله حدثنا مطلقاً ، أو سمعت فلاناً اختله وإفيه ، والصحيح أنه لا يجوز ، لأنه يشعر بالنطق ، لأن الخبر والحديث والسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد به القراءة على الشيخ دون سماع حديثه . الثالثة الإجازة وهو أن يقول : أجزت لك أن تروى عن الكتاب الفلاني ، أو ما صح عندك من مسموعاتي وعند ذلك يجب الاحتياط في تعيين للسموع ، أما إذا اقتصر على قوله هذا مسموعي من فلان فلا يجوز الرواية عنه ، لأنه لم يأذن في الرواية ، فلهذا لا يجوز الرواية لخلل يعرفه فيه وإن سمعه ، وكذلك لو قال عندى شهادة لا يشهد ما لم يقل أذنت لك في أن تشهد على شهادتي أو لم يتم تلك الشهادة في مجلس الحكم ، لأن الرواية شهادة ، والإنسان قد يتساهل في الكلام ، لكن عند جزم الشهادة قد يتوقف ، ثم الإجازة تسلط الراوى على أن يقول : حدثنا وأخبرنا إجازة ، أما قوله حدثنا مطلقاً يجوز قوم ، وهو فاسد ، لأنه يشعر بسماع كلامه ، وهو كذب كما ذكرناه في القراءة على الشيخ . الرابعة المناولة ، وصورته أن يقول : خذ هذا الكتاب وحدث به عني فقد سمعته من فلان ، ومجرد المناولة دون هذا اللفظ لا معنى له ، وإذا وجد هذا اللفظ لا معنى للمناولة ، فهو زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا قاعدة ، كما يجوز رواية الحديث بالإجازة ، فيجب العمل به خلافاً لبعض أهل الظاهر ، لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق للعرف . وقوله : هذا الكتاب مسموعي فأروه عني في التعريف بكقراءته والقراءة عليه ، وقولهم : أنه قادر على أن يحدثه به فهو كذلك ، لكن أي حاجة إليه ؟ ويلزم أن لا تصح القراءة عليه ، لأنه قادر على القراءة بنفسه ، ويجب أن لا يروى في حياة الشيخ ، لأنه قادر على الرجوع إلى الأصل كما في الشهادة ، قل أن هذا لا يعبر في الرواية . الخامسة الاعتماد على الخط بأن يرى مكتوباً

بخطه أنى سمعت على فلان كذا ، فلا يجوز أن يروى عنه ، لأن روايته شهادة عليه ، أنه قاله ، والخط لا يعرفه هذا . نعم يجوز أن يقول رأيت مكتوباً في كتاب بخط فلان أنه خط فلان ، فإن الخط أيضاً قد يشبه الخط أما إذا قال هذا خطي قبل قوله ولكن لا يروى عنه ما لم يسلطه على الرواية بصريح قوله أو بقرينة حاله في الجلوس لرواية الحديث . أما إذا قال عدل : هذه نسخة صحيحة من صحيح البخاري مثلاً فرأى فيه حديثاً ، فليس له أن يروى عنه ، لكن هل يلزمه العمل ؟ إن كان مقلداً فعليه أن يسأل المجتهد ، وإن كان مجتهداً ، فقال قوم : لا يجوز له العمل به ما لم يسمعه ، وقال قوم : إذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز العمل ، لأن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد ، وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حامل الصحف بصحته دون أن يسمعه كل واحد منه ، فإن ذلك يفيد سكوت النفس وغلبة الظن . وعلى الجملة فلا ينبغي أن يروى إلا ما يسمع سمعه أولاً وحفظه وضبطه إلى وقت الأداء ، بحيث يعلم أن ما أداه هو الذي سمعه ، ولم يغير منه حرف ، فإن شك في شيء منه فليترك الرواية وضرع عن هذا الأصل مسائل : «مسئلة» إذا كان في مسموعاته عن الزهري مثلاً حديث واحد شك أنه سمعه من الزهري أم لا يجوز له أن يقول : سمعت الزهري ، ولأن يقول قال الزهري ، لأن قوله قال الزهري ، شهادة على الزهري ، فلا يجوز إلا عن علم فله سمعه من غيره ، فهو كمن سمع إقراراً ولم يعلم أن المقرئ أدعرو . فلا يجوز أن يشهد على زيد ، بل نقول لوسمعه ما قلته حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم أنه لم يسمعه ، ولكنه التمس عليه عينه ، فليس له روايته ، بل ليس له رواية شيء من الأحاديث عنه ، إذا ما من حديث إلا يمكن أن يكون هو الذي لم يسمعه . ولو غلب على ظنه في حديث أنه مسموع من الزهري . لم تجز الرواية بغلبة الظن ، وقال قوم : يجوز لأن الاعتقاد في هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد ، لأن الاعتقاد في الشهادة على غلبة الظن ، ولكن في حق الحاكم ، فإنه لا يعلم صدق الشاهد ، أما الشاهد فيلزم أن يتحقق ، لأن تكليفه أن لا يشهد إلا على العلوم فيما يمكن فيه المشاهدة يمكن ، وتكليف الحاكم أن لا يحكم إلا بصدق الشاهد محال ، وكذلك الراوي لا سبيل له إلى معرفة صدق الشيخ ، ولكن له طريق إلى معرفة قوله بالسماع ، فإذا لم يصدق فينبغي أن لا يروى (فان قيل) قالوا في عصرنا يجوز أن يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يصدق ذلك (قلنا) لا طريق له إلى تحقق ذلك ، ولا يفهم من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سمعه ، لكن يفهم منه أنه سمع هذا الحديث من غيره أو رواه في كتاب يعتمد عليه ، وكل من سمع ذلك لا يلزمه العمل به ، لأنه مرسل لا يدرى من أين يقوله ، وإنما يلزم العمل إذا ذكر مسنده حتى ينظر في حاله وعدائه والله أعلم (مسئلة) إذا أنكر الشيخ الحديث انكار جاحد قاطع بكذب الراوي ولم يعمل به لم يضر الراوي مجروحاً ، لأن الجرح ربما لا يثبت بقول واحد ، ولأنه مكذب بشيخه كان شيخه مكذب له وهما عدلان ، فهما كيتبين متكاذبين فلا يوجب الجرح . أما إذا أنكر إنكار متوقف وقال : لست أذكره فيعمل بالخبر لأن الراوي جازم أنه سمعه منه ، وهو ليس بقاطع بتكذيبه ، وهما عدلان ، فصدقهما إذا يمكن وذبح الكرخى إلى أن نسيان الشيخ الحديث يبطل الحديث ، وبني عليه أطراح خير الزهري «أما امرأة نكحت بغير إذن وليها» واستدل بأنه الأصل ، ولأنه ليس للشيخ أن يعمل بالحديث والراوى فرعه ، فكيف يعمل به (قلنا) للشيخ أن يعمل به إذا روى العدل له عنه ، فإن بقي شك له مع رواية العدل فليس له العمل به وعلى الراوى العمل إذا قطع بأنه سمع على غيرهما العمل جمعاً بين تصديقهما . والحاكم يجب عليه العمل بقول الشاهد الموثور الظاهر بالدالة ، ويحرم على الشاهد . ويجب على العاقل العمل بفتوى المجتهد ، وإن تغير اجتهد إذا لم يعلم تغير اجتهد ، والمجتهد لا يعمل به بعد التغير ، لأنه علمه ، فعمل كل واحد على حسب حاله . وقد ذهب إلى العمل به مالك ، والشافعي ، وجمهور المتكلمين وهذا لأن النسيان غالب على الإنسان . وأى محدث يحفظ في حبه

جميع ما رواه في عمره؟ فنصار كشك الشيخ في زيادة الحديث، أو في أعراب الحديث فإن ذلك لما لم يبطل الحديث لكثرة وقوع الشك فيه، فكذلك أصل الحديث (مسئلة) انفراد الثقة بزيادة الحديث عن جماعة الثقة مقبول عند الجماهير سواء كانت الزيادة من حيث اللفظ، أو من حيث المعنى لأنه لو انفرد بنقل حديث عن جميع الحفاظ لقبل؛ فكذلك إذا انفرد بزيادة، لأن العدل لا يهجم بما أمكن (قيل) يبعد انفرداه بالحفظ مع إصفاة الجميع (قيلنا) تصديق الجميع أولى إذا كان ممكناً، وهو قاطع بالسباح، والآخرون ما قطعوا بالثقة، فاعل الرسول صلى الله عليه وسلم ذكره في مجلسين، حيث ذكر الزيادة لم يحضر إلا الواحد، أو كرر في مجلس واحد وذكر الزيادة في إحدى السكتين ولم يحضر إلا الواحد. ويحتمل أن يكون راوى النقص دخل في أثناء المجلس فلم يسمع التمام، أو اشتركوا في الحضور ونسوا للزيادة إلا واحداً، أو طرأ في أثناء الحديث سبب شاغل مدهش فنقل به البعض عن الاصفاة، فيختص بحفظ الزيادة المقبل على الاصفاة، أو عرض لبعض السامعين خاطر شاغل عن الزيادة، أو عرض له مزعج يوجب قيامه قبل التمام، فإذا احتمل ذلك فلا يكذب العدل ما أمكن (مسئلة) رواية بعض الخبر بمنتهى عند أكثر من منع نقل الحديث بالمعنى. ومن جوز النقل على المعنى جوز ذلك إن كان قد رواه مرةً بتمامه، ولم يتعلق المذكور بالمركب تعلقاً يفهم معناه. وأما إذا تعلق به كشرط العبادة أو ركبتها، أو ما به التمام فنقل البعض تحريف وتليس. أما إذا روى الحديث مرةً تاماً ومرةً ناقصاً خصوصاً لا يغير فهو جائز، ولكن بشرط أن لا يتطرق إليه سوء الظن بالنهية، فإذا علم أنه يهتم باضطراب النقل وجب عليه الاحتراز عن ذلك (مسئلة) نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطأ ودقائق الألفاظ. أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والأظهر والعام والأعم، فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه وقال فريق لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما يبدل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة والاستطاعة بالقدر، والابصار بالاحساس بالبصر، والحظر بالتحريم، وسائر ما لا يشك فيه. وعلى الجملة فلا يتطرق إليه غاوت بالاستنباط والقياس، وإنما ذلك فيما فهمه قطعاً لأنها فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظرون ويدل على جواز ذلك للعالم بالإجماع على جواز شرح الشرع للعمم بلسانهم فإذا جاز إبدال العربية بعجمية ترادفها، فلأن يجوز عربية بحرية ترادفها وتساويها أولى، وكذلك كان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاد يلفظونهم أو أمره بلغتهم، وكذلك من سمع شهادة الرسول صلى الله عليه وسلم فله أن يشهد على شهادته بلفظ أخرى وهذا لأننا نعلم أنه لا تعبد في اللفظ، وإنما المقصود فهم المعنى، وإيصاله إلى الخلق. وليس ذلك كالشهاد والتكبير وما تعبد فيه باللفظ (قيل) قد قال صلى الله عليه وسلم «نضر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها قرب» مبلغ أوعى من سامع، ورب حامل فقه ليس بفقيه وزب حامل فقه إلى من هو أفقه منه؟ (قيلنا) هذا هو الخجة؛ لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس في الثقة فلا يختلف الناس فيه من الألفاظ للزائدة فلا يمتنع منه، وهذا الحديث بينه قد نقل بألفاظ مختلفة والمعنى واحد، وإن أمكن أن تكون جميع الألفاظ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في أوقات مختلفة، لكن الأغلب أنه حديث واحد، ونقل بألفاظ مختلفة، فانه روى «رحم الله امرأً»، ونضر الله امرأً، وروى «ورب حامل فقه لا فقه له» وروى «حامل فقه غير فقيه» وكذلك الخطب المتحدة والوقائع المتحدة رواها الصحابة رضي الله عنهم بألفاظ مختلفة، فدل ذلك على الجواز (مسئلة) المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجماهير، ومردود عند الشافعي والقاضي - وهو المختار - وصورته أن يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يحاصره، أو قال: من لم يحاصر أباه حرة قال أبو هريرة: والدليل أنه لو ذكر شيخه ولم يحد له وبقي مجهولاً عندنا لم نقله، فإذا لم يسمه قللنا أتم، فمن لا يعرف عينه كيف يحرف عدالة؟ (قيل) رواية العدل

عنه تعديل . فالجواب من وجهين : الأول أنا لاسلم ، فإن المدل قد بروى عن لوسئل عنه لتوقف فيه أوجرحه وقد رأيتهم رويوا عن إذا سئلوا عنه عدلوه مرة وجرحوه أخرى ، أو قالوا لاندري ، فالراوى عنه ساكت عن تعديله ، ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن التعديل جرحا ، ولوجب أن يكون الراوى إذا جرح من روى عنه مكذبا نفسه ، ولأن شهادة الفرع ليس تعديلا للأصل ما لم يصرح ، وافتراق الرواية والشهادة في بعض التعديلات لا يوجب فرقا في هذا المعنى ، كما لم يوجب فرقا في منع قبول رواية المجروح والمجهول . وإذا لم يجوز أن يقال لا يشهد المدل الاعلى شهادة عدل لم يجوز ذلك في الرواية ووجب فيها معرفة عين الشيخ والأصل حتى ينظر في حالهما (فإن قيل) الضعفة كافية في الرواية مع أن قوله روى فلان عن فلان عن فلان يحتمل . ألم يسمعه فلان عن فلان بل بلغه بواسطة ، ومع الاحتمال يقبل ، ومثل ذلك في الشهادة لا يقبل (قلنا) هذا إذا لم يوجب فرقا في رواية المجهول ، والمرسل مروى عن مجهول فينبغي أن لا يقبل ، ثم الضعفة جرت المادة بها في المكتبة ، فانهم استعملوا أن يكتبوا عند كل اسم روى عن فلان سمعنا منه ، وشعروا على القتراس والوقت أن يضيفوه فأوجزوا ، وإنما يقبل في الرواية ذلك إذا علم بصرح لفظه أو مادته أنه يريد به السماع ، فإن لم يرد الجماع ، فهو متردد بين المسند والمرسل فلا يقبل . الجواب الثاني أنا ان سألنا جدلا أن الرواية تعديل ، فتعديله المطلق لا يقبل ، ما لم يذكر السبب . فلو صرح بأنه سمعه من عدل ثقة . لم يلزم قبوله ، وإن سلم قبول التعديل المطلق فذلك في حق شخص نعرف عينه ولا يعرف بفسق . أما من لم نعرف عينه فعله لو ذكره لعرفناه بفسق لم يطلع عليه المدل ، وإنما يكتب في كل مكلف بصر يصف غيره عند المعجز عن معرفة نفسه ، ولا يعلم عزه ما لم يعرفه بعينه ويمثل هذه الملة لم يقبل تعديل شاهد الفرع مطلقا ما لم يعرف الأصل ولم بعينه ، فلم الحاكم لم يعرف بفسق وعداوة وغيره ، احتجوا باتفاق الصحابة والتابعين على قبول مرسل المدل فابن عباس مع كثرة روايته قيل إنه لم يسمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أربعة أحاديث . لصغر سنه . وصرح بذلك في حديث الربا في النسبة وقال : حدثني به أسامة بن زيد ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل يلبى حتى رمى بحجرة العقبة ، فلما روي قال حدثني به أخى الفضل بن عباس . وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « من صلى على جنازة فله قيراط » ثم أسنده إلى ابن هريرة . وروى أبو هريرة أن « من أصبح جنبا في رمضان فلا صوم له » وقال ما أنا قلتها وروى السكبة ، ولكن جدأ صلى الله عليه وسلم قالها ، فلما روي قال حدثني به الفضل بن عباس . وقال البراء بن عازب : ما كل ما نحدثكم به سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لكن سمعنا بعضه ، وحدثنا أصحابه ببعضه . أما التابعون فقد قال التميمي : إذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو حديثي ، وإذا قلت : قال عبد الله فقد سمعته من غير واحد . وكذلك نقل عن جماعة من التابعين قبول المرسل والجواب من وجهين : الأول أن هذا صحيح ، ويدل على قبول بعضهم المراسيل ، والمسئلة في عمل الاجتهاد ، ولا يثبت فيها إجماع أصلا . وفيه ما يدل على أن الجملة لم يقبلوا المراسيل ، ولذلك باحثوا ابن عباس وابن عمر وأبا هريرة مع جلالة قدرهم لا لشك في عدالتهم ، ولكن للكشف عن الراوى (فإن قيل) قبل بعضهم ، وسكت الآخرون ، فكان إجماعا (قلنا) لا نسلم ثبوت الإجماع بسكوتهم ، لاساقا في عمل الاجتهاد ، بل لعله سكت مضمرا للانكار ، أو مترددا فيه . والجواب الثاني أن من المتنكرين للرسول من قبل مرسل الصحابي ، لأنهم يحدثون عن الصحابة وكلهم عدول . ومنهم من أضاف إليه مراسيل التابعين ، لأنهم يروون عن الصحابة . ومنهم من خصص كبار التابعين بقبول مرسله . والخيار على قياس رد للرسول أن التابعي والصحابي إذا عرف بصرح خبره أو مادته أنه لا يروى إلا عن صحابي قبل مرسله ، وإن لم يعرف ذلك فلا يقبل ، لأنهم قد يروون عن غير الصحابي من الأعراب الذين لا صحبة لهم ، وإنما ثبت لنا

عدالة أهل الصحبة قال الزهري بعد الإرسال : حدثني به رجل على باب عبد الملك ، وقال عروة بن الزبير فبا
أرسله عن بسرة حدثني به بعض المحرس (مسئلة) خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول خلافاً للكرخي ،
وبعض أصحاب الرأي لأن كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه ، فسأل الذكر مثلاً نقله
العدل ، وصدقه فيه ممكن ، فإنا لا نقطع بكذب ناقله بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحيل العادة فيه أن
لا يستفيض ، كقتل أمير في السوق ، وعزل وزير ، وهجوم واقعة في الجامع منعت الناس من الجملة ، أو
كخسف ، أو زلزلة ، أو انقضاض كوكب عظيم ، وغيره من العجائب فإن الدواعي تتوفر على إشاعة جميع
ذلك ، ويستحيل انكثامه . وكذلك القرآن لا يقبل فيه خبر الواحد لعلمنا بأنه صلى الله عليه وسلم تمهد
بإشاعته ، واعتنى بإلفائه إلى كافة الخلق ، فإن الدواعي تتوفر على إشاعته ونقله ، لأنه أصل الدين ، والمفرد
برواية سورة أو آية كاذب قطعاً . فإما ما تم به البلوى ، فلا نقطع بكذب خبر الواحد فيه (فإن قيل) : بم
تتكرومون على من يقطع بكذبه لأن خروج الخارج من السبيلين لما كان الإنسان لا يفك عنه في اليوم واليلة
مراراً وكانت الطهارة تنقضي به فلا يحل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يشيع حكمة ويناجي به الآحاد ،
إذ يؤدي إلى إخفاء الشرع وإلى أن تبطل صلاة العباد وهم لا يشعرون ، فوجب الإشاعة في مثله ، ثم تتوفر
الدواعي على نقله . وكذلك من ذكر مما يكثر وقوعه فكيف يخفى حكمة ؟ (قلنا) : هذا يبطل أولاً
بالبتر ، وحكم القصد والمجامة والتهبية ووجوب النسل من غسل الميت وإفراد الإقامة وتثنيتهما ، وكل ذلك
مما تم به البلوى ، وقد أثبتوها بخبر الواحد ، فإن زعموا أن ليس عموم البلوى فيها كعمومها في الأحداث .
فنقول فليس عموم البلوى في اللبس واللبس كعمومها في خروج الأحداث ، فقد يمتنع على الإنسان مدة لا بأس
ولا يمس الذكر إلا في حالة الحدث ، كما لا يقتصد ولا يجمع إلا أحياناً ، فلا فرق . والجواب الثاني - وهو
التحقيق - أن القصد والمجامة ، وإن كان لا يتكرر كل يوم ولكنه يكثر ، فكيف أخفى حكمة حتى
يؤدي إلى بطلان صلاة خلق كثير ؟ وإن لم يكن هو إلا كثر فكيف وكل ذلك إلى الآحاد ، ولا سبيل إلا
أن الله تعالى لم يكلف رسوله صلى الله عليه وسلم إشاعة جميع الأحكام ، بل كلفه إشاعة البعض ، وجوز له
رد الخلق إلى خبر الواحد في البعض ، كما جوز له ردكم إلى القياس في قاعدة الربا ، وكان يسهل عليه أن
يقول : لا تبيعوا المظوم بالمظوم ، أو المكمل بالمكمل ، حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الممتدة فيجوز
أن يكون ما تم به البلوى من حجة ما تقتضي مصلحة الخلق أن يردوا فيه إلى خبر الواحد ، ولا استحالة فيه
وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكناً فيجب تصديقه . وليس على الإشاعة عموم الحاجة أو تدورها ، بل
علته الصيد والتكليف من الله ، وإلا لما احتاج إليه كثير . كالقصد والمجامة ، كما يحتاج إليه أكثر من كون شراً
لا يبيح أن يخفى (فإن قيل) : فما الضابط لما تمهد الرسول صلى الله عليه وسلم فيه بالإشاعة (قلنا) : إن طلبتم
ضابطاً لجوازه عقلاً فلا ضابط ، بل الله تعالى أن يفعل في تكليف رسوله من ذلك ما يشاء ، وإن أردتم وقوعه ،
فإنما يعلم ذلك من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا استقر بنا السمعيات وجدناها أربعة أقسام : الأول
القرآن وقد علمنا أنه على بالالفة في إشاعته . الثاني مباني الإسلام الخمس ، ككلمات الشهادة ، والصلاة ، والزكاة ،
والصوم ، والحج ، وقد أشاعه إشاعة اشترك في معرفته العام والخاص . الثالث أصول المعاملات التي ليست
ضرورية - مثل أصل البيع والعتاق - بل كالطلاق ، والعقار ، والاستيلاء والتبدير ،
والسكناية ، فإن هذا تواتر عند أهل العلم ، وقامت به الحجة القاطعة إما بالتواتر وإما بنقل الآحاد في مشهد
المجامة مع سكوتهم وإجابة تقوم به ، لكن العوام لم يشاركوا العلماء في العلم ، بل فرض العوام فيه القول من العلماء .
الرابع تفاصيل هذه الأصول فما يفسد الصلاة والعبادات ، وينقض الطهارة من اللبس ، والمنس ، والقي ، وتكرار

مسح الرأس ، فهذا المجلس منه ما شاع ، ومنه ما نقله الآحاد . ويجوز أن يكون مما تم به البلوى - فما نقله الآحاد ، فلا استحالة فيه ، ولا مانع ، فإن ما أشاعه . كان يجوز أن لا يتجد فيه بالإشاعة ، وما وكله إلى الآحاد كان يجوز أن يتجد فيه بالإشاعة ، لسكن وقوع هذه الأمور بدل على أن التسبب وقع كذلك ، فما كان يخالف أمر الله سبحانه وتعالى في شيء من ذلك . هذا تمام الكلام في الأخبار . والله أعلم .

الاصل الثالث من اصول الأدلة الاجماع - وفيه أبواب:

الباب الأول : في إثبات كونه حجة على منكره

ومن حاول إثبات كون الاجماع حجة اقتصر إلى تفهيم لفظ الاجماع أولاً ، وبيان تصويره ثانياً ، وبيان إمكان الاطلاع عليه ثالثاً ، وبيان الدليل على كونه حجة رابعاً . أما تفهيم لفظ الاجماع قائماً بمعنى به اتفاق أمة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة على أمر من الأمور الدينية ، ومعناه في وضع اللغة الاتفاق والازماع ، وهو مشترك بينهما ، فمن أجمع وصح العزم على إمضاء أمر يقال : أجمع ، والجماعة إذا اتفقوا يقال أجمعوا ، وهذا يصلح لاجتماع اليهود والنصارى ، وللاتفاق في غير أمر الدين ، لكن العرف خصص اللفظ . بما ذكرناه ، وذهب النظام إلى أن الإجماع عبارة عن كل قول قامت حجته وإن كان قول واحد ، وهو على خلاف اللغة والعرف . لكنه سواه على مذهبه ، إذ لم ير لاجتماع حجة وتواتر إليه بالتسامع تحريم مخالفة الإجماع ، فقال هو كل قول قامت حجته . أما الثاني وهو تصويره فدليل تصويره وجوده ، فقد وجدنا الأمة مجمعة على أن الصلوات خمس ، وأن صوم رمضان واجب ، وكيف يمتنع تصويره والأمة كلهم متعبدون باتباع النصوص والأدلة الفاطمية ومعترضون للقباب بمخالفتها ؟ فكيف لا يمتنع اجتناعهم على الأكل والشرب لتوافق الدواعي فكذلك على اتباع الحق واتباع النار ؟ **﴿ قان قيل ﴾** الأمة مع كثرتها ، واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق والعناد فيه كيف تنفق أراؤها ؟ فذلك محال منها ، كما تفاهت على كل الزبيب مثلاً في يوم واحد **﴿ قلنا ﴾** لا صافر لجميعهم إلى تناول الزبيب خاصة ، ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق ، كيف وقد تصور إطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل ؟ فلم لا يتصور إطباق المسلمين على الحق ؟ والكثرة إنما تؤثر عند تناقض الأشياء والدواعي والصوارف ومستند الاجماع في الاكثر نصوص متواترة ، وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال ، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد . نعم هل يتصوروا لاجماع عن اجتهاد أو قياس ؟ ذلك فيه كلام سيأتي إن شاء الله . أما الثالث وهو تصوير الاطلاع على الاجماع فقد قال قوم : لو تصور إجماعهم فمن الذي يطلع عليهم مع تفرقهم في الأفطار ؟ فنقول : يتصور معرفة ذلك بمشافهتهم إن كانوا عدداً يمكن لقاءهم ، وإن لم يمكن عرف مذهب قوم بالمشافهة ومذهب الآخرين بأخبار التواتر عنهم كما عرفنا أن مذهب جميع أصحاب الشافعي منع قتل المسلم بالدمى ، وبإعلان النكاح بلاولى ، ومذهب جميع النصارى الثلاثية ، ومذهب جميع المجوس الثنائية **﴿ قان قيل ﴾** مذهب أصحاب الشافعي وأبي حنيفة مستند إلى قائل واحد ، وهو الشافعي وأبو حنيفة ، وقول الواحد يمكن أن يعلم ، وكذلك مذهب النصارى يستند إلى عيسى عليه السلام . أما قول جماعة لا يتحصرون : كيف يعلم ؟ **﴿ قلنا ﴾** وقول أمة محمد صلى الله عليه وسلم في أمور الدين يستند إلى ما فهموه من محمد صلى الله عليه وسلم ومعه منه ، ثم إذا انحصر أهل الحل والعقد فكيف يمكن أن يعلم قول واحد أمكن أن يعلم قول الثاني إلى العشرة والعشرين **﴿ قان قيل ﴾** لعل أحداً منهم في أسر الكفار وبلاد الروم **﴿ قلنا ﴾** يجب مراجعته ، ومذهب لأسير ينقل كذهب غيره ويمكن معرفته ، فمن شك في موافقته للآخرين لم يكن متحققاً للاجماع **﴿ قان قيل ﴾** فلو عرف مذهبهم ربما يرجع عنه بعده **﴿ قلنا ﴾** لأكثر رجوعه بعد انعقاد الاجماع ، فانه يكون محموجاً به

ولا يتصور رجوع جميعهم ، إذ يصير أحد الاجماعين خطأ ، وذلك بمنع دليل السمح . أما الراجح وهو إقامة الحجة على استحالة الخطأ على الأمة وفيه الشأن كله ، وكونه حجة إنما يعلم بكتاب أو سنة متواترة أو عقل أما الاجماع : فلا يمكن إثبات الاجماع به ، وقد طمعو في التفتي من الكتاب ، والسنة ، والعقل وأقواها . السنة . ونحن نذكر المسالك الثلاثة :

المسلك الأول

التمسك بالكتاب - وذلك قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس » وقوله تعالى « كنتم خير أمة أخرجت للناس » الآية وقوله تعالى « ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون » وقوله تعالى « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » وقوله تعالى « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » . ومفهومه أن ما اختلفتم فيه فهو حق ، وقوله عز وجل « وإن تازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول » مفهومه إن اختلفتم فهو حق ، فبهذه كلها ظواهر لاتنص على القرض ، بل لاتدل أيضاً دلالة الظواهر . وأقواها قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين تولى الله ونصله جهنم وساءت مصيراً » فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين ، وهذا ما تمسك به الشافعي ، وقد أطنبنا في كتاب « تذهيب الأصول » في توجيه الأصول على الآية ودفعها ، والذي نراه أن الآية ليست نصاً في القرض ، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاوم الرسول ويشاققه ويتبع غير سبيل المؤمنين في مشايخته ، ونصرته ، ودفع الأعداء عنه . تولى ما تولى ، فسكانه لم يكف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين في نصرته والذب عنه والاقبال له نيا يأم ويئى . وهذا هو الظاهر السابق إلى الفهم . فإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل ، ولو فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الآية بذلك لقبل ، ولم يجعل ذلك رخصة للنص ، كما لو فسر المشاقة بالموافقة ، واتباع سبيل المؤمنين بالعدل عن سبيلهم

المسلك الثاني :

— وهو الأقوى — التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم « لا يجتمع أمي على الخطأ » وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ، ولكن ليس بالتواتر ، كالكتاب ، والكتاب متواتر ، لكن ليس بنص ، فطريق تقرير الدليل أن نقول : تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الأمة من الخطأ ، واشتهر على لسان المروقيين والثقات من الصحابة كعمر ، وابن مسعود ، وأبي سعيد الخدري ، وأنس بن مالك ، وابن عمر ، وأبي هريرة ، وحذيفة بن اليمان ، وغيرهم ممن يطول ذكره ، من نحو قوله صلى الله عليه وسلم « لا يجتمع أمي على الضلالة » ، « ولم يكن الله ليجمع أمي على الضلالة » . « وسألت الله تعالى أن لا يجمع أمي على الضلالة فأعطانيها » ، « ومن بره أن يسكن بحبوة الجنة فليزلم الجماعة فإن دعوتهم تحيط من ورائهم » ، « وأن الشيطان مع الواحد ، وهو من الاثنين أبعد » وقوله صلى الله عليه وسلم « يد الله مع الجماعة » « ولا يبالى الله بشذوذ من شذ » . « ولا تزال طائفة من أمي على الحق ظاهرين لا يضرهم من خالفهم » وروى « لا يضرهم خلاف من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء » « ومن خرج عن الجماعة أو قارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربة الإسلام من عنقه » « ومن قارق الجماعة ومات فيبته جاهلية » . وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم يذهبها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها ، بل هي مقبولة من موافق الأمة وبخلافها ، ولم تزل الأمة تخرج بها في أصول الدين وفروعه « فإن قيل » فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الأخبار غير ممكن ، ونقل الأحاد لا يثبت العلم « قلنا » في تقرير وجه الحجة طريقان : أحدهما أن يدعى العلم الشروري

بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن هذه الأمة ، وأخير عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الأخبار المتفرقة وإن لم تتوارأ أحادها ، وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطربين إلى العام بشيعة علي ، وسخاوة حاتم ، وفقه الشافعي ، وخطابة الحجاج ، وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عائشة من سنانة ، وتنظيمه صحابته وثنائه عليهم ، وإن لم تكن أحاد الأخبار فيها متواترة ، بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جردنا النظر إليه ، ولا يجوز على المجموع . وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرآن أحادها لا ينفك عن الاحتمال ، ولكن يتبقى الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري . الطريق الثاني ، أن لا ندعى علم الاضطرار ، بل علم الاستدلال من وجهين : الأول أن هذه الأحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافاً وإنكاراً إلى زمان النظام ، ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته ، مع اختلاف الطباع ، وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول ، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الأحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه . الوجه الثاني أن المحققين بهذه الأخبار أثبتوا أصلاً مقطوعاً به وهو الاجماع الذي يحكم به في كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة . ويستحيل في العادة التسليم غير رفع به الكتاب المقطوع إلا إذا استند إلى مسند مقطوع به ، فأما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوماً ، حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل : كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مسند إلى خير غير معلوم الصحة ؟ وكيف تدعل عنه جميع الأمة إلى زمان النظام فيختص بآلئيه له ؟ هذا وجه الاستدلال . ولنتكبر في معارضته ثلاث مقامات : الرد ، والتأويل ، والمعارضة (المقام الأول في الرد) وفيه أربعة أسئلة (السؤال الأول) قولهم لعل واحداً خالف هذه الأخبار وردّها ولم ينقل البناء قلنا ؟ هذا أيضاً تحيلة العادة إذ الاجماع أعظم أصول الدين ، فلو خالف فيه مخالف لمعظم الأمر فيه واشتهر الخلاف إذ لم يندرس خلاف الصحابة في دية الجنين ومسئلة الحرام وحديث الشرب فكيف اندرس الخلاف في أصل عظيم يلزم فيه التفضيل والتبديع لمن أخطأ في نفيه وإثباته ، وكيف اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره وخسة رتبته ، وخفي خلاف أكابر الصحابة والتابعين هذا عما لا يقع له عقل أصلاً (السؤال الثاني) قالوا قد استدللتم بالخبر على الاجماع ، ثم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر فبأنهم أجمعوا على الصحة فما الدليل على أن ما أجمعوا على صحته فهو صحيح ، وهل النزاع إلا فيه (قلنا) لا بل استدللنا على الاجماع بالخبر ، وعلى صحة الخبر بخلاف الاعصار عن المدافعة والمخالفة له ، مع أن العادة تقتضي إنكاراً لإثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة ، فعدلنا بإعادة كون الخبر مقطوعاً به لا بالاجماع ، والعادة أصل يستفاد منها معارف ، فإن بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن واندساسها ، وبها يعلم بطلان دعوى نص الامامة ، وإجبات صلاة الضحى ، وصوم شوال وأن ذلك لو كان لاستحصال في العادة السكوت عنه (السؤال الثالث) قالوا بم تنكرون على من يقول : لعلهم أثبتوا الاجماع لا بهذه الأخبار بل بدليل آخر (قلنا) قد ظهر منهم الاحتجاج بهذه الأخبار في المنع من مخالفة الجماعة ، وتهديد من يفارق الجماعة ويخالفها ، وهذا أولى من أن يقال : لو كان لهم فيه مسند لظهر واشهر ، فإنه قد نقل تسكمهم أيضاً بالآيات (السؤال الرابع) قولهم لما علمت الصحابة صحة هذه الأخبار لم يذكروا طريق صحبتها للتأيين حتى كان ينقطع الارتياح ويشتاركونهم في العلم (قلنا) لأنهم علموا معرفته عليه السلام عصمة هذه الأمة بمجموع قرآن وأمارات وتكريرات وألفاظ أسباب دلت ضرورة على قصده إلى بيان نفي الخطأ عن هذه الأمة ، وتلك الترائن لا تدخل تحت الحكاية ، ولا تحيط بها العبارات ، ولو حكوها لتطرق إلى أحادها احتمالات فاكشفوا بعلم التابعين بأن الخبر المشكوك فيه لا يثبت به أصل مقطوع به ، ويقع التسليم في العادة به ، فكانت العادة في حق التابعين أقوى من الحكاية . (المقام الثاني في التأويل) ولهم تأويلات ثلاثة : الأول قوله

صلى الله عليه وسلم «لا يجتمع أمقى على ضلالة» بنى عن الكفر والبدعة فلم أره أراد عصمة جميعهم عن الكفر
 بالتأويل والشبهة وقوله «على الخطأ» لم يتواتر، وإن صح، فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر (قلنا)
 الضلال في وضع اللسان لا يتناسب الكفر، قال الله تعالى «ووجدك ضالاً فهدى» وقال تعالى - إخباراً عن
 موسى عليه السلام - فطعنوا إذا وأنا من الضالين، وما أراد من الكافرين، بل أراد من المخطفين - وقال:
 ضل فلان عن الطريق، وضل سمي فلان كل ذلك الخطأ كيف وقدهم ضرورة من هذه الألفاظ تعظم شأن
 هذه الأمة وتخصيصها بهذه التفضيلة، أما العصمة عن الكفر فقد أنعم بها في حق علي وابن مسعود وأبي
 وزيد على مذهب النظام، لأنهم ماتوا على الحق، وكمن من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا؟ فأى خاصية
 للأمة؟ فدل أنه أراد ما لم يعصم عنه الآحاد من سيئ وخطأ وكذب، ويعصم عنه الأمة تزيلاً لجميع الأمة
 منزلة النبي صلى الله عليه وسلم في العصمة عن الخطأ في الدين. أما في غير الدين من إنشاء حرب، وصلاح،
 وعمارة بلدة، فالعلوم يقتضى العصمة للأمة عنه أيضاً، ولكن ذلك مشكوك فيه، وأمر الدين مقطوع
 بوجوب العصمة فيه، كما في حق النبي صلى الله عليه وسلم، فإنه أخطأ في أمر تأييد النخل، ثم قال «أتم أعراف
 بأمر دنياكم، وأنا أعراف بأمر دينكم». التأويل الثاني: قولهم غاية هذا أن يكون عاماً يوجب العصمة عن كل خطأ،
 ويحتمل أن يكون المراد به بعض أنواع الخطأ من الشهادة في الآخرة، أو ما يوافق النص التواتر أو يوافق دليل العقل
 دون ما يكون بالاجتهاد والقياس (قلنا) لا ذهاب من الأمة إلى هذا التفصيل، إذ مادل من العقل على تجويز الخطأ
 عليهم في شيء دل على تجويزه في شيء آخر. وإذا لم يكن فارق لم يكن تخصيص بالعصمة دون دليل، ولم يكن تخصيص أولى
 من تخصيص، وقد قدم من خالف الجماعة وأمر بالموافقة، فلو لم يكن ما فيه العصمة معلوماً استحتمل الاتباع، إلا
 أن ثبت العصمة مطلقاً، وبه ثبت فضيلة الأمة وشرافها، فأما العصمة عن البعض دون البعض، فهذا ثبت
 لكل كافر، فضلاً عن المسلم، إذ ما من شخص يخطئ في كل شيء - بل كل إنسان - فإنه يعصم عن الخطأ
 في بعض الأشياء. التأويل الثالث أن أمته صلى الله عليه وسلم كل من آمن به إلى يوم القيامة، فجمة هؤلاء من
 أول الإسلام إلى آخر عمر الدنيا لا يجتمعون على خطأ، بل كل حكم انقضى على اتفاق أهل الاعصار كلها
 بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم فهو حق، إذ الأمة عبارة عن الجميع كيف والذين ماتوا في زماننا من الأمة
 واجماع من بعدهم ليس إجماع جميع الأمة بدليل أنهم لو كانوا قد خالفوا ثم ماتوا لم ينعقد بعدهم إجماع، وقبلنا
 من الأمة من خالف، وإن كان قد مات فكذلك إذا لم يوافقوا (قلنا) كما لا يجوز أن يراد بالأمة الجاهل، والأطفال،
 والمسلط والمجتبى - وإن كانوا من الأمة - فلا يجوز أن يراد بالميت، والذي يخطئ بعد، بل الذي يفهم قوم بتصوير
 منهم اختلاف واجتماع، ولا يصور الاجتماع والاختلاف من المعلوم والميت والدليل عليه أنه أمر باتباع الجماعة
 وذم من شذ عن الموافقة، فإن كان المراد به ما ذكره، فأما بتصوير الاتباع والمخالفة في القيامة لآفي الدنيا، فيعلم
 قطعاً أن المراد به إجماع يمكن خرقه ومخالفته في الدنيا، وذلك هو الوجودي: في كل عصر. أما إذا مات، فيبقى
 أثر خلافه، فإن مذهبه لا يموت بموته، وسيأتي فيه كلام شاف أن شاء الله تعالى (المقام الثالث: المعارضة بالآيات
 والأخبار) أما الآيات - فكل ما فيها منع من الكفر والردة والفعل الباطل، فهو عام مع الجميع، فإن لم يكن
 ذلك ممكناً فكيف ينهوا عنه؟ كقوله تعالى «وأن تقولوا على الله ما نعلمون» «ومن يرتد منكم عن دينه
 فيمت وهو كافر». «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل» وأمثال ذلك (قلنا) ليس ذلك نهياً لهم عن الاجتماع
 بل نهى للأحاد، وإن كان كل واحد على حiale داخلاً في النهي وإن سلم، فليس من شرط النهي وقوع
 المنهى عنه، ولا جواز وقوعه، فإن الله تعالى علم أن جميع المعاصي لا تقع منهم، ونهاهم عن الجميع، وخلاف
 العلوم غير واقع، وقال لرسوله صلى الله عليه وسلم «لئن أشركت ليحبطن عملك» وقال «فلا تكونن من

الجاهلين » وقد علم أنه قد عصمه منهم ، وأن ذلك لا يقع . وأما الأخبار ، فقوله عليه السلام « بدا الاسلام غريباً ، وسيعود غريباً كما بدا » وقوله عليه السلام « خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم يفسد الكذب ، حتى أن الرجل لا يحلف وما يستحلف ، ويشهد وما يستشهد » وكقوله صلى الله عليه وسلم « لا تقوم الساعة إلا على شرار أمتي » (قلنا) هذا وأمثاله يدل على كثرة العصيان والكذب ، ولا يدل على أنه لا يبقى متمسك بالحق . ولا يتناقض قوله صلى الله عليه وسلم « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله ، وحتى يظهر السجال » كيف ولا يجرى هذه الأخبار في الصحة والظهور بجرى الأحاديث التي تمسكنا بها ؟

المسلك الثالث : التمسك بالطريق المعنوي

وبيانه أن الصحابة إذا قضوا بقضية ، وزعموا أنهم قاطعون بها فلا يقطعون بها إلا عن مستند قاطع ، وإذا كثروا كثرة تنهى إلى حد التواتر . فالمادة تحيل عليهم قصد الكذب ، وتحيل عليهم القلط حتى لا يتنبه واحد منهم للحق في ذلك ، وإلى أن القلط ينفي دليل قاطع خطأ ، فقطعهم في غير محل القطع بحال في العادة ، فان قضوا عن اجتهاد واشتقوا عليه : فيعلم أن التابعين كانوا يشدون التنكير على مخالفتهم ، ويقطعون به وقطعهم بذلك قطع في غير محل القطع ، فلا يكون ذلك أيضاً إلا عن قاطع ، وإلا فيستحيل في العادة أن يشد عن جميع الحق مع كثرتهم ، حتى لا يتنبه واحد منهم للحق ، وكذلك نعلم أن التابعين لو أجمعوا على شيء أنكر تابعو التابعين على المخالف ، وقطعوا بالإلزام ، وهو قطع في غير محل القطع ، فالمادة تحيل ذلك إلا عن قاطع . وعلى مساق هذا قالوا : لو رجع أهل الحل والعقد إلى عدد ينقص عن عدد التواتر ، فلا يستحيل عليهم الخطأ في العادة ، ولا تعتمد الكذب لباغت عليه ، فلا حجة فيه . وهذه الطريقة ضعيفة عندنا ، لأن منشأ الخطأ ، إما تعتمد الكذب ، وإما ظنهم ما ليس بمقاطع قاطعاً والأول غير جائز على عدد التواتر ، وأما الثاني فخائر فقد قطع اليهود بطلان نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام ، وهم أكثر من عدد التواتر . وهو قطع في غير محل القطع ، لكن ظنوا ما ليس بمقاطع قاطعاً . وللتكبر لحديث المأمور والنبوات والمركبون لسائر أنواع البدع والاضلالات عديم بالغ مبلغ عدد التواتر ، ويحصل الصدق بأخبارهم ، ولكن أخطأوا بالقطع في غير محل القطع ، وهذا القائل يلزمه أن يحمل إجماع اليهود والنصارى حجة ، ولا تخصيص لهذه الأمة وقد أجمعوا على بطلان دين الاسلام (فان قيل) هذا تمسك بالعادة ، وأنتم في نصرة المسلك الثاني استروحتم إلى العادة ، وهذا عين الأول (قلنا) العادة لا تحيل على عدد التواتر أن يظنوا ما ليس بمقاطع قاطعاً ، وعن هذا قلنا شرط خير التواتر : أن يستند إلى محسوس ، والعادة تحيل الاقبياد ، والسكوت عن دفع الكتاب والسنة للتواتر بإجماع دليله خير مطلق غير مقطوع به . وكل ما هو ضروري يعلم بالحيس أو بقرينة الحال ، أو بالبدنية فتحتاج واحد ، ويتفق الناس على دركه ، والعادة تحيل المذهول عنه على أهل التواتر . وما هو نظري فطرته مختلفة فلا يستحيل في العادة أن يجتمع أهل التواتر على القلط فيه ، فهذا هو الفرق بين السلكين (فان قيل) اعتادكم في هذا المسلك الثاني أن ما أجمعوا عليه حق ، وليس بخطأ ، لما الدليل على وجوب اتباعه ؟ وكل مجتهد مصيب للحق ، ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه ، والشاهد الزور مبطل ، ويجب على القاضى اتباعه فوجوب الاتباع شيء ، وكون الشيء حقاً غيره (قلنا) أجمعت الأمة على وجوب اتباع الإجماع ، وأنه من الحق الذي يجب اتباعه وبموجب كونهم محققين في قولهم يجب اتباع الإجماع ، ثم قول : كل حق علم كونه حقاً فلا أصل فيه وجوب الاتباع ، والمجتهد يجب اتباعه إلا على المجتهد الذي هو محقق أيضاً فقدم حق حصل باجتهاد على ما حصل باجتهاد غيره في حقه ، والشاهد المزور لو علم كونه مزوراً لم يتبع . ويدل عليه أيضاً ذممنه خالف الجماعة ، وأنه

ذكر هذا في معرض الثناء على الأمة ، ولا يحقق ذلك إلا بوجوب الاتباع ، وإلا فلا يبقى له معنى إلا أنهم يحقون إذا أصابوا دليل الحق ، وذلك جائز في حق كل واحد من أفراد المؤمنين - فليس فيه مدح وتخصيص البتة .

الباب الثاني : في بيان أركان الإجماع

وله ركنان : المجمعون ، ونفس الإجماع

الركن الأول المجمعون

وهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وظاهر هذا يتناول كل مسلم ، لكن لكل ظاهر طرفان واضعان في النفي والاثبات ، وأوساط متشابهة : أما الواضح في الاثبات فهو كل مجتهد مقبول الفتوى ، فهو أهل الحل والعقد قطعاً ، ولا بد من موافقته في الإجماع . وأما الواضح في النفي فالأطفال والمجانين والأجنّة ، فانهم وإن كانوا من الأمة فنعم أنه عليه الصلاة والسلام ما أراد بقوله « لا يجمع أمي على الخطأ » إلا من يصور منه الوقوف والخلاف في المسئلة بعد فهمها ، فلا يدخل فيه من لا يفهمها ، وبين المرحّجين العوام للكفّون ، والفقهاء الذين ليس بأصول ، والأصول الذين ليس بفقهاء ، والمجتهد الفاسق ، والمبتدع ، والناسي من التابعين مثلاً إذا قارب رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة فترسم في كل واحد مسئلة (مسئلة) يصور دخول العوام في الإجماع ، فإن الشريعة تنقسم إلى ما يشترك في دركه العوام والخواص - كالصلوات الخمس ، ووجوب الصوم ، والزكاة ، والحج ، فهذا يجمع عليه والعوام وافقوا الخواص في الإجماع . وإلى ما يختص بذكره الخواص ، كتفصيل أحكام الصلاة ، والبيع ، والتدبير ، والاستيلاء ، فما أجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على أن الحق فيه ما أجمع عليه أهل الحل والعقد لا يضررون فيه خلافاً أصلاً ، فهم موافقون أيضاً فيه . ويحسن تسمية ذلك إجماع الأمة قاطبة ، كما إذا اجند إذا حكموا جماعة من أهل الرأي والتدبير في مصلحة أهل قلعة ، فمباح لهم على شيء ، يقال هذا باتفاق جميع الجند ، فإذا أكل يجمع عليه من المجتهدين ، فهو يجمع عليه من جهة العوام ، وبه يتم إجماع الأمة (فان قيل) فلو خالف عامي في واقعة أجمع عليها الخواص من أهل العصر فهل يتعد الإجماع دونه ؟ إن كان يتعد ، فكيف خرج العامي من الأمة ؟ وإن لم يتعد فكيف يتعد بقول العامي ؟ (قلنا) قد اختلف الناس فيه فقال قوم : لا يتعد ، لأنه من الأمة ، فلا بد من تسليمه بالجملة أو بالتفصيل . وقال آخرون - وهو الأصح - أنه يتعد بدليلين : أحدهما أن العامي ليس أهلاً لطلب الصواب ، إذ ليس له آلة هذا الشأن ، فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ، ولا يفهم من عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من يصور منه الاصابة لأهليته . والثاني - وهو الأقوى - أن العصر الأول من الصعابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب أعني خواص الصحابة وعوامهم ، ولأن العامي إذا قال قولاً علم أنه يقول عن جبل ، وأنه ليس يدرى ما يقول ، وأنه ليس أهلاً للوقاف والخلاف فيه . وعن هذا لا يصور صدور هذا من عامي قائل ، لأن القائل يفتش ما لا يدرى إلى من يدرى فيه صورة فرضت ولا وقوع لها أصلاً ، ويدل على انعقاد الإجماع : أن العامي يصي بمخالفته العلماء ، ويصرم ذلك عليه ، ويدل على عصيانه ماورد من ذم الرؤساء الجهال إذا ضلوا وأضلوا بغير علم . وقوله تعالى « ولعله الذين يستنبطونه منهم » فردم عن النزاع إلى أهل الاستنباط ، وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب الراجحة للعلماء ، وتحريم فتوى العامة بالجهل والهوى ، وهذا لا يدل على انعقاد الإجماع دونهم ، فانه يجوز أن يصي بالمخالفة كما يصي من يخالف خبر الواحد ، ولكن يمتنع وجود الإجماع لمخالفته وبالحجة في الإجماع ، فإذا امتنع بمعية أو بما ليس بمعية . فلاحجة ، وإنما الدليل ما ذكرنا من قبل (مسئلة) إذا قلنا : لا يعتبر قول العوام لقصور ألبهم ، قرب متمكر ونحوي ومفسر ومحدث هو ناقص الآلة في درك الأحكام فقال قوم : لا يتعد إلا بقول أئمة المذاهب المستقلين بالفتوى كالشافعي ، ومالك ، وأبي حنيفة ، وأما ما يجمع من الصحابة والتابعين ومنهم

من ضم إلى الأئمة الفقهاء المحافظين لأحكام الفروع الناهضين بها ، لكن أخرج الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع ولا يحفظها . والصحيح أن الأصولي العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيا من المفهوم والمنظوم ، وصيغة الأمر والنهي والعموم ، وكيفية فهم النصوص والتعليل أولى بالاعتداد بقوله من القبيح المحافظ للفروع ، بل ذو الآلة من هو متمكن من درك الأحكام إذا أراد ، وإن لم يحفظ الفروع . والأصولي قادر عليه ، والقبيح المحافظ للفروع لا يمكن منه . وآية أنه لا يستر حفظ الفروع أن العباس والزهري ، وطائفة ، وسعد ، وعبد الرحمن بن عوف ، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نيل ، وأبي عبيدة بن الجراح ، وأمثالهم من لم ينصب نفسه للفنوى ، ولم يظاھر بها تظاهر العبادة ، وتظاهر على ، وزيد بن ثابت ، ومعاذ كانوا يعتدون بخلافهم لو خالفوا . وكيف لا كانوا صالحين للإمامة العظمى ، ولا سيما لكون أكثرهم في الشورى ، وما كانوا يحفظون الفروع ، بل لم تكن الفروع موضوعة بعد ، لكن عرفوا الكتاب والسنة ، وكانوا أملا لهم بها . والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق فروع الحليص والوصايا ، فأصل هذه الفروع كهذه الدقائق ، فلا يشترط حفظها ، فينبغي أن يحد ، بخلاف الأصولي ، وبخلاف القبيح الميرز ، لأنهما ذو آلة على الجملة يقولان ما يقولان عن دليل . أما التحوى والتكلم فلا يعتد بهما ، لأنهما من العوام في حق هذا العلم إلا أن يقع الكلام في مسألة تبنى على النحو وعلى الكلام (فان قيل) فإنه المسألة قطعية أم اجتهادية ؟ (قلنا) هي اجتهادية ولكن إذا جازنا أن يكون قوله معتبرا صار الإجماع مشكوكا فيه عند مخالفة ، فلا يصير حجة قاطعة إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء . أما خلاف العوام فلا يقع ، ولو وقع فهو قول باللسان ، وهو معترف بكونه جاهلا بما يقول ، فبطلان قوله مقطوع به كقول المسي ، فأما هذا فليس كذلك . (فان قيل) فإذا قلنا الأصولي الفقهاء فيما انفقوا عليه في الفروع وأقر بأنه حق هل يتعقد الإجماع ؟ (قلنا) نعم : لأنه لا مخالفة ، وقد وافق الأصولي جملة ، وإن لم يعرف التفصيل ، كما أن الفقهاء اتفقوا على أن ما أجمع عليه المتكلمون في باب الاسطاعة والعجز والأجسام والأعراض والفسد والخلاف ، فهو صواب ، فيحصل الإجماع بالموافقة الجملة كما يحصل من العوام ، لأن كل فريق كالعامة بالإضافة إلى ما لم يحصل علمه ، وإن حصل علما آخر (مسئلة) المبتدع إذا خالف لم يتعقد الإجماع دونه إذا لم يكفر ، بل هو كجند فاسق . وخلاف المجتهد الفاسق معتبر (فان قيل) لعله يكذب في إظهار الخلاف ، وهو لا يعتقد (قلنا) لعله يصدق ولا بد من موافقته ، ولو لم تتحقق موافقته ، كيف وقد نعلم اعتقاد الفاسق بقرائن أحواله في مناظراته واستدلالاته . والمبتدع ثقة بقيل قوله ، فانه ليس بذكرى أنه فاسق . أما إذا كفر ببديعه فعند ذلك لا يستر خلافه ، وإن كان يصلي إلى القبلة ، ويعتقد نفسه مسلما ، لأن الأمة ليست عبارة عن المصلين إلى القبلة ، بل عن المؤمنين ، وهو كافر - وإن كان لا يدري أنه كافر - نعم : لوقال بالتشبيه والتجسيم وكفرناه فلا يستدل على بطلان مذهبه بإجماع مخالفه على بطلان التجسيم مصيراً إلى أنهم كل الأمة دونه : لأن كونهم كل الأمة موقوف على إخراج هذا من الأمة ، والإخراج من الأمة موقوف على دليل التكفير ، فلا يجوز أن يكون دليل تكفيره موقوف على تكفيره ، فيؤدي إلى إثبات الشيء بنفسه . نعم : بعد أن كفرناه بذليل عقل - لو خالف في مسألة أخرى لم يلتفت إليه ، فلو تاب وهو مصر على المخالفة في تلك المسألة التي أجمعوا عليها في حال كفره ، فلا يلتفت إلى خلافه بعد الإسلام ، لأن مسبق الإجماع كل الأمة ، وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الأمة دونه ، فصار ، كما لو خالف كافر كافة الأمة ثم أسلم وهو مصر على ذلك الخلاف ، فان ذلك لا يلتفت إليه إلا على قول من يشترط انقراض العصر في الإجماع (فان قيل) فلو ترك بعض الفقهاء الإجماع ، بخلاف المبتدع المكفر إذا لم يعلم أن بدعته توجب الكفر ، وظن أن الإجماع لا ينقد دونه - فهل يضر من حيث إن الفقهاء لا يطاعون على معرفة ما يكفر به من

التأويلات ؟ (قلنا) المسئلة صورتان : أحدهما أن يقول الفقهاء نحن لا ندرى أن بدعته توجب الكفر أم لا ففي
 هذه الصورة لا يحدرون فيه إذ يلزمهم مراجعة علماء الأصول ، ويجب على العلماء تعريفهم ، فإذا أقوا بكفره
 فليتهم التقليد ، فإن لم يقتنعهم التقليد فليتهم السؤال عن الدليل ، حتى إذا ذكر لهم دليله فهموه لأعانة ، لأن
 دليله قاطع ، فإن لم يدركه فلا يكون معذوراً ، كن لا يدرك دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، فإنه لا عذر
 مع نصب الله تعالى الآلة التاطعة . الصورة الثانية أن لا يكون قد بدعته وعقيدته ، فترك الإجماع لخالفته
 فهو معذور في خطئه ، وغير مؤاخذ به ، وكان الإجماع لم ينتهض حجة في حقه كما إذا لم يبلغه الدليل الناسخ
 لأنه غير منسوب إلى تقصير بخلاف الصورة الأولى ، فإنه قادر على المراجعة والبحث فلا عذر له في تركه فهو كمن
 قبل شهادة الخوارج وحكم بها ، فهو خطيء ، لأن الدليل على تكفير الخوارج على علي وعثمان رضي الله عنهما
 والفاكين بكفرهما ، المعتقدين استباحة دمهما ومالهما ظاهر يدرك على القرب فلا يدور من لا يعرفه
 بخلاف من حكم بشهادة الزور وهو لا يعرف ، لأنه لا طريق له إلى معرفة صدق الشاهد ، وله
 طريق إلى معرفة كفره (فإن قيل) وما الذي يكفر به ؟ (قلنا) الخطب في ذلك طويل ، وقد أشرنا إلى شيء
 منه في كتاب « فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » والفرد الذي نذكره الآن أنه يرجع إلى ثلاثة أقسام :
 الأول ما يكون نفس اعتقاده ككراً كإنكار المصانع ، وصفاته ، وجحد النبوة . الثاني ما ينتمى بتفاديه من الاعتراف
 بالمصانع وصفاته وتمديق رسله ، ويلزمه إنكار ذلك من حيث التناقض . الثالث ما ورد التوقيف بأنه لا يصدر
 إلا من كافر ، كعبادة التيران ، والسجود للصنم ، وجحد سورة من القرآن ، وتكذيب بعض الرسل ، واستحلال
 الزنا والخمر ، وترك الصلاة والحجلة إنكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة (مسئلة) قال قوم لا يبدع
 بإجماع غير الصحابة وسنبله وقال قوم : يحتج بإجماع التابعين بعد الصحابة ، ولكن لا يحتج بخلاف التابعي في
 زمان الصحابة ولا يتدفع إجماع الصحابة بخلافه ، وهذا فاسد منهما بلغ التابعي رتبة الاجتهاد قبل تمام الإجماع ،
 لأنه من الأمة فإجماع غيره لا يكون إجماع جميع الأمة ، بل إجماع البعض والحجة في إجماع الكل . ثم لو
 أجمعوا ، ثم بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبوق بالإجماع ، فليس له الآن أن يخالف ، كن أسلم بعد تمام
 الإجماع ، ويدل عليه قوله تعالى « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » وهذا يختلف فيه ، ويدل عليه إجماع
 الصحابة على تسويغ الخلاف للتابعي ، وعدم إنكارهم عليه فهو إجماع منهم على جواز الخلاف ، كيف وقد علم أن
 كثيراً من أصحاب عبد الله - كعقبة والأسود وغيرهما - كانوا يفتنون في عصر الصحابة . وكذا الحسن البصري
 وسعيد بن المسيب ، فكيف لا يستدل بخلافهم ؟ وعلى الجملة فلا يفضل الصحابي التابعي إلا بفضيلة الصفة ،
 ولو كانت هذه الفضيلة تخص الإجماع لسقط قول الأنصار بقول المهاجرين ، وقول المهاجرين بقول العشرة ،
 وقول العشرة بقول الخلفاء الأربعة ، وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما (فإن قيل) روى عن عائشة
 رضي الله عنها أنها أنكرت على أبي سلمة بن عبد الرحمن مجازاة الصحابة ، وقالت « فروج يصنع مع الديكة
 (قلنا) ما ذكرناه مقطوع به ، ولم يثبت عن عائشة ما ذكرتم إلا بقول الأحاد ، وإن ثبت ، فهو مذهبي ، ولا
 حجة فيه ، ثم لما أرادت منه من مخالفتهم فيما سبق لإجماعهم عليه ، أو لما أنكرت عليه خلافه في مسئلة
 لا تختصم الاجتهاد في اعتقادها ، كما أنكرت على زيد بن أرقم في مسئلة العينة ، وظنت أن وجوب حسم الذريرة
 قطعي . (واعلم) أن هذه المسئلة يصور الخلاف فيها مع من توافق على أن إجماع الصحابة يتدفع بمخالفة واحد
 من الصحابة . أما من ذهب إلى أنه لا يتدفع بخلاف الأكثر بالأقل كيف كان ، فلا يخصص كلامه بالتابعي (مسئلة) الإجماع
 من الأكثر ليس بحجة مع مخالفة الأقل ، وقال قوم : هو حجة وقال قوم : إن بلغ عدد الأقل عدداً لا يندفع على الإجماع ،
 وإن نقص فلا يتدفع . وللعلم عندنا أن المصمة إنما تثبت للأمة بكليتها ، وليس هذا إجماع الجميع بل هو

مختلف فيه ، وقد قال تعالى « وما اخضعتم فيه من شيء غصكه إلى الله » (فان قيل) قد تطلق الأمة ويراد بها
 الأكثر - كما يقال : بنوهم يحرمون الجار ويكرمون الضيف ، ويراد الأكثر (قلنا) من يقول بصيغة العموم
 يعمل ذلك على الجميع ، ولا يجوز تخصيصه بالتصميم ، بل بدليل وضرورة ، ولا ضرورة هنا ومن لا يقول به
 فيجوز أن يريد به الأقل ، وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد ، ولا بد من إجماع الجميع ليعلم أن
 البعض المراد داخل فيه كيف وقد وردت أخبار تدل على قلة أهل الحق حيث قال صلى الله عليه وسلم « وم
 يومئذ الأقلون » وقال صلى الله عليه وسلم « يسود الدين غريباً كما بدأ غريباً » ، وقال تعالى « أكثرهم ليعقلون » وقال
 تعالى « وقليل من عبادي الشكور » وقال تعالى « كم من فئة قليلة - الآية » وإذا لم يكن ضابط ولا مرد ، فلا
 خلاص إلا باعتبار قول الجميع (الدليل الثاني) إجماع الصحابة على تجوز الخلاف للأحاد . فكيف من مسألة قد
 اختلف فيها الاتحاد بمذهب كأفراد ابن عباس بالمولد ، فانه أنكره (فان قيل) لا ، بل أنكروا على ابن عباس
 القول بتعليل للعة ، وأن الربا في النسبة ، وأنكرت عائشة على ابن أرقم مسألة العينة ، وأنكروا على أبي
 موسى الأشعري قوله : النوم لا يتنقض الوضوء ، وعلى أبي طلحة القول بأن أكل اليرد لا يفسد ، وذلك لا يقرأهم
 به (قلنا) لا ، بل لخالفهم السنة الواردة في المشورة بينهم ، أو لخالفهم أدلة ظاهرة قامت عندهم ، ثم نقول
 هب أنهم أنكروا أفراد المنفرد ، وللنفرد منكر عليهم انكارهم ، ولا ينقد الاجماع ، فلا حجة في انكارهم مع
 مخالفة الواحد . ولهم شبهتان : (الشبهة الأولى) قولهم قول الواحد فيها ينجز عن نفسه لا يورث العلم ، فكيف
 يتدفع به قول عدد حصل العلم بأخبارهم عن أنفسهم ليلوغيهم عدد التواتر ؟ وعن هذا قال قوم عدد الأقل إلى أن
 يبلغ مبلغ التواتر يدفع الاجماع ، وهذا فاسد من ثلاثة أوجه : الأول أن صدق الأكثر - وإن علم - فليس
 ذلك صدق جميع الأمة وأخبارهم ، والحجة في اتفاق الجميع ، فسقطت الحجة ، لأنهم ليسوا كل الأمة . الثاني
 إن كذب الواحد ليس معلوم ، فقله صادق ، فلا تكون المسألة اتفاقاً من جميع الصادقين إن كان صادقاً .
 الثالث أنه لا نظر إلى ما يضررون ، بل التصيد متعلق بما يظهر من ، فهو مذهبه وسبيلهم ،
 لا ما أضمره (فان قيل) فهل يجوز أن تضمر الأمة خلاف ما تظهر ؟ (قلنا) ذلك إن كان إنما يكون
 من تقية والجهل ، وذلك يظهر ويشتهر ، وإن لم يشتهر فهو محال ، لأنه يؤدي إلى اجتراح الأمة على ضلالة
 وباطل وهو ممنوع بدليل السمع (الشبهة الثانية) أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة ، وهو منهي عنه ،
 فقد ورد ذم الشاذ ، وأنه كالفاسد من الفتن عن القطيع (قلنا) الشاذ عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها ،
 ومن دخل في الاجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشذوذ . أما الذي لم يدخل أصلاً فلا يسمى شاذاً (فان
 قيل) فقد قال عليه السلام « عليكم بالسواد الأعظم » ، فان الشيطان مع الواحد ، وهو عن الاثنين أبعد «
 (قلنا) أراد به الشاذ الخارج على الامام بمخالفة الأكثر على وجه يثير الفتنة . وقوله وهو عن الاثنين أبعد :
 أراد به الحث على طلب الرفيق في الطريق ، ولهذا قال عليه السلام « والثلاثة ركب » وقد قال بعضهم : قول
 الأكثر حجة ، وليس بإجماع ، وهو محكم بقوله إنه حجة ، إذ لا دليل عليه . وقال بعضهم مرادى به أن
 اتباع الأكثر أولى (قلنا) هذا يستقيم في الاخبار ، وفي حق المقلد إذا لم يجد ترجيحاً بين المجتهدين سوى
 السكرة ، وأما المجتهد فعليه اتباع الدليل دون الأكثر لأنه إن خالفه واحد لم يلزمه اتباعه ، وإن انضم
 إليه خالف آخر لم يلزمه الاتباع (مسألة) قال مالك : الحجة في إجماع أهل المدينة فقط ، وقال قوم : المعبر
 إجماع أهل الحرمين مكة وللمدينة ، وللصين : الكوفة والبصرة . وما أراد المصطلون بهذا إلا أن هذه البقاع قد
 جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد ، فان أراد مالك أن للمدينة هي الجامعة لهم فسلم له ذلك لو جمعت ، وعند ذلك
 لا يكون للسان فيه تأثير ، وليس ذلك بمنسجم ، بل لم تجمع للمدينة جميع العلماء لأقل الهجرة ، ولا بعدها بل

ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار ، فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول : عمل أهل المدينة حجة ، لأنهم الأكثرون ، وللمبرة بقول الأكثرين - وقد أسدناه - أو يقول : يدل اتفاقهم في قول أو عمل أنهم استندوا إلى صماع قاطع ، فإن الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم ، إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر أو في المدينة ، لكن يخرج منها قبل نقله ، فالجدة في الإجماع ، ولا إجماع ، وقد تكلف مالك تأويلات ومماذير استقصيها في كتاب « تهذيب الأصول » ولا حاجة إليها هنا ، وربما أحسبوا ببناء رسول الله صلى الله عليه وسلم على المدينة وعلى أهلها ، وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة نوابهم أسكنناهم المدينة ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم. وقد قال قوم : الحجة في اتفاق الخلفاء الأربعة ، وهو تحكم لا دليل عليه إلا مانعها جماعة في أن قول الصحابي حجة ، وسياً في موضعه (مسئلة) اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل الإجماع عدد التواتر ؟ أم أن أخذ من دليل العقل واستحالة الخطأ بحكم العادة فيلزمه الاشتراط ، والذين أخذوه من السمع اختلفوا فمنهم من شرط ذلك ، لأنه إذا قصص عدمه فحق لا تعلم أنهم يقولهم فضلاً عن غيره - وهذا قاسد من وجهين : أحدهما أنه يعلم إيمانهم لا يقولهم ، لكن بقوله صلى الله عليه وسلم « لا تزال طائفة من أمتي على الحق حتى يأتي أمر الله ، وحق يظهر الدجال » فإذا لم يكن على وجه الأرض مسلم سوام فهم على الحق . الثاني أنا لم تصد بالباطن ، وإنما أمة محمد من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ظاهراً ، إذ لاوقوف على الباطن ، وإذا ظهر أن المعتندين باتباعهم فيجوز أن يستدل بهذا في أنهم صادقون ، لأن الله تعالى لا يصعبنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتداء به (قَالَ قِيلَ) كيف يتصور رجوع عدد المسلمين إلى مادون عدد التواتر ؟ وذلك يؤدي إلى انقطاع التكليف ، فإن التكليف يدوم بدوام الحجة ، والحجة تقوم بغیر التواتر عن أعلام النبوة وعن وجود محمد صلى الله عليه وسلم وتحمده بالنبوة ، والكفار لا يقومون بشر أعلام النبوة . بل يجتهدون في طمسها ، والسلف من الأئمة يجمعون على دوام التكليف إلى القيامة ، وفي ضمنه الإجماع على استحالة اندراس الأعلام ، وفي نقصان عدد التواتر ما يؤدي إلى الاندراس ، وإذا لم يتصور وجود هذه الحادثة ، فكيف نخوض في حكمها ؟ (قلنا) يحتمل أن يقال ذلك بمنتهى هذه الأدلة ، وإنما معنى تصور هذه المسئلة رجوع عدد أهل الحل والعقد إلى مادون عدد التواتر ، وإن قطعنا بأن قول العوام لا يعتبر فتدوم أعلام الشرع بتواتر العوام ، ويحتمل أن يقال يتصور وقوعها ، والله تعالى يدوم الأعلام بالتواتر الحاصل من جهة المسلمين والكفار ، فيستحدثون بوجود محمد صلى الله عليه وسلم ، ووجود معجزته ، وإن لم يعترفوا بكونها معجزة أو يخرق الله تعالى العادة ، فيحصل العلم بقول القليل حتى تدوم الحجة ، بل نقول : قول القليل مع القران المطومة في مناظرته وتسديده قد يحصل العلم من غير خرق عادة ، فيجميع هذه الوجوه يبقى الشرع محفوظاً (قَالَ قِيلَ) فإذا جاز أن يقل عدد أهل الحل والعقد ، فلماذا يرجع إلى واحد ، فهل يكون مجرد قوله حجة قاطعة ؟ (قلنا) إن اعتبرنا موافقة العوام قدا قال قولاً وساعده عليه العوام ولم يخالفوه فيه فهو إجماع الأمة ، فيكون حجة إذ لو لم يكن لكان قد اجتمعت الأمة على الضلالة والخطأ ، وإن لم تلفت إلى قول العوام فلم يوجد ما يتحقق به اسم الاجتماع والإجماع ، إذ يستدعي ذلك عدداً بالضرورة حتى يسمى إجماعاً ، ولا أقل من اثنين أو ثلاثة ، وهذا كله يتصور على مذهب من يعتبر إجماع من بعد الصحابة قايماً من لا يقلر إلا بإجماع الصحابة فلا يلزمه شيء من ذلك ؛ لأن الصحابة قد جاوز عدد التواتر (مسئلة) ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا حاجة في إجماع من بعد الصحابة وهو قاسد ، لأن الأدلة الثلاثة على كون الإجماع حجة أعني الكتاب والسنة ، والعقل لا يفرق بين عصر وعصر ، قلنا جون إذا أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين . ويستحيل - بحكم الطائفة - أن يشذ الحق عنهم مع كثرتهم عند من يأخذهم

العادة ، ولهم شبتان أضعضهما قولهم الاعتماد على الخبر والآية وهو قوله تعالى « ويتبع غير سبيل المؤمنين » يتناول الذين آمنوا بالآيمان وهم الموجودون وقت نزول الآية فإن المعلوم لا يوصف بالآيمان ، ولا يكون له سبيل . وقوله عليه السلام « لا يجتمع أمي على الخطأ » يتناول أمية الذين آمنوا به ، وتصوّر اجماعهم واختلافهم - وهم الموجودون - وهذا باطل ، إذ يلزم على مراحه أن لا ينشأ إجماع بعد موت سعد بن معاذ وحزبه ، ومن استشهد من المهاجرين والأنصار عن كانوا موجودين عند نزول الآية ، فإن اجماعهم من وراءهم ليس إجماع جميع المؤمنين وكل الأمة ويلزم أن لا يعتد ، بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وتوكلت آله بذلك . وقد أجمعنا وإمام والصحابة على أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الاجماع ، بل إجماع الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم حجة بالاتفاق وكمن صحابي استشهد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول الآية . الشبهة الثانية أن الواجب اتباع سبيل جميع المؤمنين ، وإجماع جميع الأمة ليس التابعون جميع الأمة فإن الصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا بموتهم عن الأمة ، ولذلك لو خالف واحد من الصحابة إجماع التابعين لا يكون قول جميع الأمة ، ولا يحرم الأخذ بقول الصحابي ، فإذا كان خلاف بعض الصحابة يدفع إجماع التابعين فعدمه وفاقهم أيضاً يدفع لأنهم بالموثوق لم يخرجوا عن كونهم من الأمة . قالوا وقياس هذا يقتضي أن لا يثبت وصف السكينة أيضاً للصحابة ، بل ينتظر لحوق التابعين وموافقتهم من بعدهم إلى القيامة ، فانهم كل الأمة ، لكن لو اعتبر ذلك لم ينتفع بالاجماع إلا في القيامة ، ثبت أن وصف السكينة إما هو لم يدخل في الوجود دون من لم يدخل فلا سبيل إلى إخراج الصحابة من الجملة . وعند ذلك لا يثبت وصف كلية الأمة للتابعين . والجواب أن كما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى المتأخرين - ولولا ذلك لما تصوّر إجماع بعد موت واحد من السابقين في زمان الصحابة والتابعين ، ولا بعد أن استشهد حمزة . وقد اعترفوا بصحة إجماع الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعد موت من مات بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس ذلك إلا لأن الماضي لا يعتبر ، والمستقبل لا ينتظر ، وأن وصف كلية الأمة حاصل لكل من الموجودين في كل وقت ، وأما إجماع التابعين على خلاف قول واحد من الصحابة فقد قال : قوم يصير قول الصحابي مهجوراً ، لأنهم كل الأمة وإن سلمنا - وهو الصحيح - فنقول : إن انفقوا على وفق قوله انعقد الاجماع ، إذ موافقته إن تم تقوى الاجماع فلا تقدر فيه ، وإن أجحوا على خلاف قوله فلا يصير ذلك القول عندنا مهجوراً حتى يحرم على تابعي التابعين موافقته ، لأنه بعد أن أفق في المسئلة : فليس فتوى التابعين فيها فتوى جميع الأمة ، بل فتوى البعض (فان قيل) إن ثبت نعت السكينة للتابعين فليكن خلاف قولهم بعدم حرمانه وإن قال به صحابي قبلهم . وإن لم يكونوا كل الأمة فيلغى أن لا تقوم الحجة بإجماعهم ولا يحرم خلافهم ، إذ خلاف بعض الأمة ليس بحرمان ، أما أن تكون كلية الأمة في شيء دون شيء فهذا متناقض ، وجمع بين النفي والاثبات (قلنا) ليس بمتناقض ، لأن السكينة إنما تثبت بالإضافة إلى المسئلة التي خاضوا فيها ، فإذا زالت مسئلة بعد الصحابة . قالوا يكون فيها كل الأمة إذا أجحوا فيها ، أما ما أفق فيها الصحابي فتقواه ومذهبه لا ينقطع بموته . وهذا كالصحابي إذا مات بعد الفتوى وأجمع السابقون على خلافه لا يكون ذلك إجماعاً من الأمة ولومات ثم زلت واقعة بعده انعقد الاجماع على كل مذهب ، وتكون السكينة حاصلة بالإضافة (فإن قيل) إن كان في الأمة غائب لا يعتقد الاجماع دنوه ، وإن لم يكن لذلك الغائب خبر من الواقعة ولا فتوى فيها ، لكن قول لو كان حاضراً لكان له قول فيها - فلا بد من موافقته - فليكن اليقوت قبل التابعين كالتألف (قلنا) يطل بالميت الأول من الصحابة ، فإن الاجماع انعقد دنوه ولو كان غائباً لم ينشأ لأن الغائب في الحال ذى مذهب ورأى بالقوة فتمكن موافقته ومخالفته ، فيحتمل أن يوافق أو يخالف إذا عارضت المسئلة عليه بخلاف الميت ، فانه لا يصور في حقه خلاف أو وفاق لإلحاقه ، ولا

بالفصل بل المجنون والمرضى الزائل العقل والطفل لا ينتظر، لانه بطل منه إمكان الوفاق والغلاف (قأن قيل) فما أجمع عليه التابعون يتدفع بخلاف واحد من الصحابة إذا نقل، قأن لم ينقل فعليه خالف، ولكن لم ينقل إلينا فلا يستيقن إجماع كل الأمة (قلنا) يبطل بالمت الأول من الصحابة، قأن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة خلافه. وهذا التحقيق وهو أنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج إذ ما من حكم إلا ويتصور تقدير نسخه واغتراف الواحد بنقله وموته قبل أن ينقل إلينا فيبطل إجماع الصحابة لاحتمال أن واحداً منهم أضمر المخالفة، وإنما أظهر الموافقة لسبب، ويرد خير الواحد لاحتمال أن يكون كاذباً. وإذا عرف الإجماع واقرض المصير أمكن رجوع واحد منهم قبل الموت، وإن لم ينقل إلينا فيبطل الإجماع على مذهب من يشترط اقراض المصير (قأن قيل) إن الأصل عدم النسخ وعدم الرجوع (قلنا) والأصل عدم خوضه في الواقعة، وعدم الخلاف والوفاق جميعاً. ومع أن الأصل عدم الإجماح لا يلتزم، وإذا ثبت الاحتمال حصل الشك، فيصير الإجماع غير مستيقن مع الشك، ولكن يقال لا يتدفع الإجماع بكل شك (قأن قيل) في مسألة تجوز النسخ وتجوز الرجوع شك بعد استيقان أصل الجملة، وإنما الشك في دوامها، وههنا الشك في أصل الإجماع، لأن الإجماع موقوف على حصول نعت الكلية لهم، ونعت الكلية موقوف على معرفة انتفاء الخلاف، فإذا شككنا في انتفاء الخلاف شككنا في الكلية فشككنا في الإجماع (قلنا) لا بل نعت الكلية حاصل للتابعين، وإنما يتنفي بمعرفة الخلاف، فإذا لم يعرف بقيت الكلية، وما ذكره يضاهي قول القائل: الجملة في نص مات الرسول عليه السلام قبل نسخه، فإذا لم يعرف موته قبل نسخه شككنا في الجملة، والجملة الإجماع للنقرض عليه المصير، فإذا شككنا في الرجوع فقد شككنا في الجملة، وكذلك القول في قول الميت الأول من الصحابة قأن لا نقول: صار كلية الباقي مشكوكاً فيها. هذا تمام الكلام في الركن الأول.

الركن الثاني في شس الإجماع

ونعني به: اتفاق فتاوى الأمة في المسئلة في لحظة واحدة اقترض عليه المصير، أو لم ينقرض أفتوا عن اجتهاد أو عن نصّ معها كانت الفتوى نطقاً صريحاً، وتمام النظر في هذا الركن بيان أن السكوت ليس كالنطق، وأن اقراض المصير ليس بشرط، وأن الإجماع قد ينشأ عن اجتهاد، فهذه ثلاث مسائل (مسئلة) إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون لم يتقدم الإجماع ولا ينسب إلى ساكت قول. وقال قوم: إذا انشروا وسكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الإجماع، وشرط قوم اقراض المصير على السكوت، وقال قوم هو حجة، وليس بإجماع. وقال قوم ليس بحجة ولا إجماع، ولكنه دليل تجوزم الاجتهاد في المسئلة. واخترار أنه ليس بإجماع، ولا حجة، ولا هو دليل على تجوز الاجتهاد في المسئلة - إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين الرضا، وجواز الأخذ به عند السكوت. والدليل عليه أن فتواه إما تم بقوله المصريح الذي لا يطرّق إليه احتمال وتردد، والسكوت متردد، فقد يسكت من غير إظهار الرضا لسبب أسباب: الأول أن يكون في باطنه مانع من إظهار القول، ونحن لا نطلع عليه، وقد نظير قرائن السخط عليه مع سكوتهم. الثاني أن يسكت، لأنه يراه قولاً سابقاً لمن أداه إليه اجتهاده، وإن لم يكن هو موافقاً عليه، بل كان يعتقد خطأه. الثالث أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب، فلا يرى الإنكار في المجتهدين أصلاً، ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية، فإذا كفاه من هو مصيب سكت، وإن خالف اجتهاده. الرابع أن يسكت وهو منكسر لكن ينتظر فرصة الإنكار. ولا يرى الدار مصلحة لما راض من

العوارض ينتظر زواله ، ثم يموت قبل زوال ذلك العارض ، أو يشتغل عنه . الخامس أن يعلم أنه لو أنكر لم يثبت إليه ، وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس في سكوته عن إنكار العول في حياة عمر كان رجلاً مريباً فبهتته . السادس أن يسكت ؛ لأنه متوقف في المسئلة ، لأنه بعد في مهلة النظر . السابع أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار ، وأغناه عن الاظهار ، ثم يكون قد غلط فيه ، فترك الإنكار عن نوم ، إذ رأى الإنكار فرض كفاية ، وظن أنه قد كفى ، وهو غلط في وهمه (فان قيل) لو كان فيه خلاف لظهر (قلنا) لو كان فيه وفاق لظهر ، فان تصور مريض يمنع من ظهور الوفاق تصور مثله في ظهور الخلاف ، وهذا يبطل قول الجبائي حيث شرط انقراض العصر في السكوت - إذ من العوارض المذكورة ما يدوم إلى آخر العصر . أما من قال هو حجة ، وإن لم يكن إجماعاً فهو تحكم لأنه قول بعض الأمة ، والمصصة إنما تثبت للكل فقط (فان قيل) نعم قطعاً أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسئلة ، فقلل إليهم مذهب بعض الصحابة مع انتشاره وسكوت الباقرين كانوا لا يجوزون المدول عنه ، فهو إجماع منهم على كونه حجة (قلنا) هذا إجماع غير مسلم ، بل لم يزل العلماء مختلفين في هذه المسئلة ، ويعلم المحصول أن السكوت متردد ، وأن قول بعض الأمة لا حجة فيه (مسئلة) إذا انفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انفرد الاجماع ، ووجب عصمتهم عن الخطأ . وقال قوم : لا بد من انقراض العصر وموت الجميع ، وهذا قاسد ، لأن الحجية في اتفاقهم لا في موتهم ، وقد حصل قبل الموت ، فلا يزيده للموت تأكيذاً . وحجة الاجماع الآتية ، والمخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر (فان قيل) ما داموا في الاحياء فرجعهم متوقع وقوام غير مستقرة (قلنا) والكلام في رجوعهم فاما لا يجوز الرجوع من جهمهم ، إذ يكون أحد الإجماعين خطأ ، وهو محال . أما بعضهم فلا يحمل له الرجوع لأنه رجوعه خالف إجماع الأمة التي وجبت عصمتها عن الخطأ . ثم يمكن أن يقع الرجوع من بعضهم ، ويكون به ماصياً قاسقاً ، والمصصة تجوز على بعض الأمة ولا تجوز على الجميع (فان قيل) كيف يكون مخالفاً للإجماع وبعد ما تم الاجماع ، وإنما يتم بانقراض العصر (قلنا) ان عتيت به أنه لا يسمى إجماعاً فهو بهت على اللغة والعرف ، وان عتيت أن حقيقته لم تتحقق لما حده وما بالإجماع إلا اتفاق قلوبهم ، والاتفاق قد حصل ، وما بد ذلك استدعاء للاتفاق ، لا التمس للاتفاق ثم يقول : كيف يدعى ذلك ، ونحن نعلم أن التابعين في زمان بقاء أنس بن مالك وأواخر الصحابة كانوا يجتمعون بالاجماع الصحابة ، ولم يكن جواز الاحتجاج بالاجماع مؤقتاً بموت آخر الصحابة ، ولهذا قال بعضهم يكفي موت الأكثر وهو تحسم آخر لا مستند له . ثم نقول : هذا يؤدي إلى تمترد الاجماع فانه ان بقي واحد من الصحابة جاز للتابعين أن يخالفوا إذ لم يتم الاجماع ، وما دام واحداً من عصر التابعين أيضاً لا يستقر الاجماع منهم فيجوز للتابعي التابعين الخلاف ، وهذا خطي لا أصل له . ولم شبه : (الشبهة الأولى) قوله إنه ربما قال بعضهم : ما قلناه عن وم غلط فيعنه له ، فكيف يحجر عليه في الرجوع عن الغلط ؟ وكيف يؤمن ذلك بأفاق يجرى في ساعة واحدة (قلنا) وبأن يموت من أين يعمل أمان من غلظه ؟ وهل يؤمن من الغلط إلا دلالة النص على وجوب عصمة الأمة . وأما إذا رجع وقال : تبتت أني غلطت ، فنقول : إنما يوم عليك الغلط إذا انفردت ، وأما ما قلناه في موافقة الأمة فلا يحتمل الخطأ . فان قال : تحققت أني قلت ما قلناه عن دليل كذا ، وقد انكشف لي خلافه قطعاً فنقول إنما أخطأت في الطريق ، لاقى نفس المسئلة ، بل موافقة الأمة تدل على أن الحكم حق وان كنت في طريق الاستدلال مخطئاً (الشبهة الثانية) أنهم ربما قالوا عن اجتهاد وطن ، ولا حجر على المجتهد إذا تغير اجتهاده أن يرجع ، وإذا جاز الرجوع دل أن الاجماع لم يتم (قلنا) لا حجر على المجتهد في الرجوع إذا انفرد باجتهاده أما ما وافق فيه اجتهاده اجتهاد الأمة فلا يجوز الخطأ فيه ، ويجب كونه حقاً والرجوع عن

الحق ممنوع (الشبهة الثالثة) أنه لو مات المخالف لم نصر المسئلة إجماعاً بموته ، والباقيون هم كل الأمة لكنهم في بعض العسر ، فذلك لا يصير مذهب المخالف مهجوراً فان كان النصر لا يستلزم فليطيل مذهب المخالف (قلنا) قال قوم يطيل مذهبه ويصير مهجوراً ، لأن الباقيين هم كل الأمة في ذلك الوقت ، وهو غير صحيح عندنا ، بل الصحيح أنهم ليسوا كل الأمة بالإضافة إلى تلك المسئلة التي أتت فيها الميت ، فإن قنوا لا ينقطع حكمها بموته ، وليس هذا لعصر ، فانه جاز في الصحابي الواحد إذا قال قولاً وأجمع التابعون في جميع عصرهم على خلافه ، فقد بينا أنه لا يطيل مذهبه ، لأنهم ليسوا كل الأمة بالإضافة إلى هذه المسئلة (الشبهة الرابعة) ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال : اجتمع رأي ورأي عمر على منع بيع أمهات الأولاد ، وأنا الآن أرى يمين ، فقال عبيدة السلماني : رأيك في الجماعة أحب إلينا من رأيك في الفرقة (قلنا) لو صح إجماع الصحابة قاطبة لما كان هذا يدل من مذهب علي على اشتراط اغراض العصر ، ولو ذهب إلى هذا صريحاً : لم يجب تقييده ، كيف ولم يجتمع إلا رأي ورأي عمر كما قال ؟ وأما قول عبيدة رأيك في الجماعة ما أراد به موافقة الجماعة إجماعاً ، وإما أراد به : أن رأيك في زمان الأمة والجماعة والاتفاق والطاعة للامام أحب إلينا من رأيك في الفتنة والفرقة ، وتترك الكلمة ، وتطرق التهمة إلى علي في البراءة من الشيعين رضي الله عنهم ، فلا حجة فيما ليس صريحاً في نفسه (مسئلة) يجوز انقضاء الاجماع عن اجتihad وقياس ، ويكون حجة . وقال قوم : الخلق الكثير لا يحدوا في مظنة الظن ، ولو تصور لكان حجة . وإليه ذهب ابن جرير الطبري ، وقال قوم : هو متصور وليس بحجة ، لأن القول بالاجتihad يفتح باب الاجتihad ، ولا يحرمه . والمختار أنه متصور ، وأنه حجة ، وقولهم ان الخلق الكثير كيف يفتقون على حكم واحد في مظنة الظن ؟ (قلنا) هذا إنما يستنكر فيه يتساوى فيه الاحتمال . وأما الظن الأغلب فيميل إليه كل واحد ، فأى بعد في أن يتفقوا على أن التليذ في معنى الخمر في الاسكار ؟ فهو في مناه في التحريم ، كيف وأكثر الاجماع مستندة إلى عموماً وظواهر وأخبار آحاد صحته عند المحدثين ، والاحتمال يتطرق إليها ؟ كيف وقد أجمعوا على التوحيد والنبوة وفيهما من الشبه ما هو أعظم جذباً لأكثر الطباع من الاحتمال الذي في مقابلة الظن الاظهر ؟ وقد أجمعت على أبطال النبوة مذاهب باطلة ، ليس لها دابل قطعي ولا ظني ، فكيف لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر ، وظن غالب ؟ ويدل عليه جواز الاتفاق عن اجتihad لا بطريق القياس ، كالاتفاق على جزاء الصيد ، ومقدار أرض الجنابة ، وتقدير النفقة ، وعدالة الأمة والقضاة ، وكل ذلك مظنون وإن لم يكن قياساً . ولم شبه : (الأولى) قولهم : كيف تنفي الأمة على اختلاف طباعها وتفاوت أنماها في الذكاء والبلادة على مظنون ؟ (قلنا) إنما يمنع مثل هذا الاتفاق في زمان واحد وساعة معينة ، لأنهم في مهلة النظر قد يتغفلون ، أما في أزمنة متباعدة فلا يبعد أن يسبق الأذكياء إلى الدلالة الظاهرة ، ويقروا ذلك عند ذوي البلادة فيقبلونه منهم ويساعدون عليه . وأهل هذا المذهب قد جوزوا الاجماع على نفي القياس وإبطاله مع ظهور أدلة صحته ، فكيف يمنع الاجماع على هذا ؟ (الشبهة الثانية) قولهم : كيف يجمع الأمة عن قياس وأصل القياس يختلف فيه (قلنا) إنما يفرض ذلك من الصعابة وهم متفقون عليه ، والخلاف حدث بحدس ، وإن فرض بعد حدوث الخلاف فيستند القائلون بالقياس إلى القياس ، والمنكرون إلى أنه ليس بقياس وهو على التحقيق قياس ، إذ قد يتوهم غير العموم عموماً ، وغير الأمر أمراً ، وغير القياس قياساً . وكذا عكسه (الشبهة الثالثة) قولهم : إن الخطأ في الاجتihad جائز ، فكيف يجمع الأمة على ما يجوز فيه الخطأ ؟ وربما قالوا : الاجماع متمنع على جواز مخالفة المجتهد ، فلو انقضاء الاجماع عن قياس لحرمت مخالفة التي هي جائزة بالاجماع ، ولتأقضى الاجماعان (قلنا) إنما يجوز الخطأ في اجتihad بفرد به الآحاد - أما اجتihad الأمة للمصومة ، فلا يتحمل الخطأ ، كاجتihad رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبائمه ، فانه لا يجوز خلافه لثبوت عصمته ، فكذلك عصمة الأمة من غير فرق ،

الباب الثالث في حكم الاجماع

وحكمة وجوب الاتباع ، وتحريم المخالفة ، والامتناع عن كل ما ينسب إلى تضييع الحق ، والنظر فيها هو خرق ومخالفة وما ليس بمخالفة يجذب برسم مسائل (مسئلة) إذا اجتمعت الأمة في المسئلة على قولين كحكمهم مثلاً في الجارية المشتراة إذا وطئها المشتري ثم وجد بها عبياً ، فقد ذهب بعضهم إلى أنها ردت مع الفهر ، وذهب بعضهم إلى منع الرد ، فوافقوا على هذين المذهبين كان للصبر إلى الرد مجازاً خرقاً للاجماع عند الجماهير إلا عند شذوذ من أهل الظاهر ، والشافعي إنما ذهب إلى الرد مجازاً لأن الصحابة يحملتهم لم يخوضوا في المسئلة ، وإنما قل فيها مذهب بعضهم ، فلو خاضوا فيها بحملتهم ، واستقر رأي جميعهم على مذهبين : لم يجوز أحداث مذهب ثالث . ودليله أنه يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق ، إذ لا بدّ للمذهب الثالث من دليل ، ولا بدّ من نسبة الأمة إلى تضييعه ، والغفلة عنه وذلك محال . ولهم شبه (الشبهة الأولى) قولهم إنهم خاضوا خوض مجتهدين ، ولم يصرحوا بصريح قول ثالث (قلنا) وإذا اتفقوا على قول واحد عن اجتهداد فهو كذلك ، ولم يجوز خلافهم ، لأنه يوجب نسبتهم إلى تضييع الحق والغفلة عن دليله فكذلك هنا (الشبهة الثانية) قولهم : إنه لو استدل الصحابة بدليل أو علة لحاز الاستدلال بعله أخرى ، لأنهم لم يصرحوا بإطلاقها ، فكذلك القول الثالث لم يصرحوا بإطلاقه (قلنا) فليجز خلافهم إذا انفقوا عن اجتهداد ، إذ يجوز التعليل بعله أخرى فيما اتفقوا عليه ، لكن الجواب أنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة ، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد ، فليس في أحداث علة أخرى واستنباطها نسبة إلى تضييع الحق ، وفي مخالفتهم في الحكم إذا اتفقوا نسبة إلى التضييع ، فكذلك إذا اختلفوا على قولين (الشبهة الثالثة) أنه لو ذهب بعض الصحابة إلى أن السمس والمسن ينقضان الوضوء ، وبعضهم إلى أنها لا ينقضان الوضوء ولم يفرق واحد بينهما ، فقال تابعي : ينقض أحدهما دون الآخر كان هذا جائزاً ، وإن كان قولاً ثالثاً (قلنا) لأن حكمة في كل مسئلة يوافق مذهب طائفة ، وليس في المسئلتين حكم واحد ، وليست التسوية مقصودة ، ولو قصدوها وقالوا لا فرق واتفقوا عليه لم يجوز الفرق ، وإذا فرقا بين المسئلتين وافقوا على الفرق قصد امتنع الجمع . أما إذا لم يجمعوا ، ولم يفرقا فلا يلتزم حكم واحد من مسئلتين ، بل نقول - صريحاً - لا يخلو إنسان عن معصية وخطأ في مسئلة فالأمة مجتمعة على المعصية والخطأ ، وكل ذلك ليس بمحال إنما يستحيل الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا يقوم به طائفة مع قوله عليه السلام « لا تزال طائفة من أمي على الحق » فلهذا نقول : يجوز أن تنقسم الأمة في مسئلتين إلى فرقتين ، وتخطيء فرقة في مسئلة ، والفرقة الأخرى تقوم بالحق فيها ، والقاتلون بالحق يخطئون في المسئلة الأخرى ، ويقوم بالحق فيها المخطئون في المسئلة الأولى ، حتى يقول مثلاً أحد شرطى الأمة القياس ليس بحجة ، والخوارج مبطلون . ويقول فريق آخر : القياس حجة ، والخوارج حقون ، فيشملهم الخطأ ، ولكن في مسئلتين ، فلا يكون الحق في مسئلتين مضيقاً بين الأمة في كل واحد منهما (الشبهة الرابعة) أن مسروقاً أحدث في مسئلة الحرام قولاً ثالثاً ، ولم ينكر عليه منكر (قلنا) لم يثبت استقرار كافة الصحابة على رأيين في مسئلة الحرام ، بل ربما كان بعضهم فيها في مهلة النظر ، أو لم يعض فيها ، أو لعل مسروقاً خالف الصحابة في ذلك الوقت ولم ينطق بواقفهم ، وكان أهلاً للاجتهداد في وقت وقوع هذه المسئلة ، كيف ولم يصح هذا عن مسروق إلا بأخبار الآحاد ، فلا يدفع بها ما ذكرنا (مسئلة) إذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم ينقطع الاجماع دونه ، فلو مات من نصر المسئلة أجماعاً خلافاً لبعضهم ، ودليلنا أن الحرم مخالفة الأمة كافة ومن ذهب إلى مذهب الميت بعد عصره لا يمكن أن يقال مذهبه خلاف كافة الأمة ، لأن الميت من الأمة لا ينقطع مذهبه بموته ، ولذلك يقال فلان وافق الشافعي أو خالفه ، وذلك بدموث

الشافعي ، فذهب اليه لا يصح مهوراً بموته ، ولو صار مهوراً لصار مذهب الجميع كالعدم عند موتهم ، حتى يجوز
 أن يعدم أن يخالفهم (فان قيل) فلم مات في مهلة النظر وهو عد متوقف ، فإذا تقولون فيه ؟ (قلنا) قطع في طرفين
 واضحين : أحدهما أن يموت قبل الحوض في المسئلة وقبل أن تعرض عليه قالباقون بعده كل الأمة ، وإن خاض
 وأبقى قالباقون بعض الأمة ، وإن مات في مهلة النظر فهذا محتمل ، فانه كما لم يخالفهم لم يوافقهم أيضاً ، بل
 للتوقف مخالف للجماع ، لكنه بصدد الموافقة ، فهذه المسئلة محتملة عندنا والله أعلم (مسئلة) إذا اتفق النايعون
 على أحد قولي الصحابة لم يصر القول الآخر مهوراً ، ولم يكن الذهاب إليه خارقاً للاجماع خلافاً للكرخي
 وجماعة من أصحاب أبي حنيفة ، والشافعي ، وكثير من القدرية كالجبائي وابنه لأنه ليس مخالفاً لجميع الأمة ،
 فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الأمة ، والنايعون في تلك المسئلة بعض الأمة . وإن كانوا كل الأمة ،
 فذهبهم باختيار أحد القولين لا يحرم القول الآخر فان صرحوا بصريح القول الآخر ، فنحن بين أمرين إما أن
 نقول هذا محال وقوعه لأنه يؤدي إلى تناقض الاجماعين ، إذ مضت الصحابة مصرحة بتجوز الخلاف وهؤلاء
 انفقوا على تحريم مأسوعوه . وإما أن نقول ان ذلك ممكن ، ولكنهم بعض الأمة في هذه المسئلة ، وللمصيبة
 من بعض الأمة جائزة . وإن كانوا كل الأمة في كل مسئلة لم يحض فيها ، لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم
 « لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين » إذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان ، فقل من يميل إلى
 هذا المذهب : يجعل الحديث من أخبار الأحاد (فان قيل) هم تسكرون على من يقول ، هذا إجماع يجب اتباعه ،
 وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط أن لا يتر من يعدم على دليل بين الحق في أحدهما (قلنا) هذا
 تحكم واختراع عليهم ، فثم لم يشترطوا هذا الشرط ، والاجماع حجة قاطعة ، فلا يمكن الشرط في الجهة القاطعة
 إذ يطرأ الاحتمال إليه ، ويخرج عن كونه قاطعاً ولو جاز هذا لجاز أن يقال إذا أجمعوا على قول واحد عن
 اجتihad فقد اتفقوا بشرط أن لا يتر من يعدم على دليل بين الحق في خلافه ، وقد مضت الصحابة متفقة على
 تسويغ كل واحد من القولين ، فلا يجوز خرق إجماعهم (مسئلة) إذا اختلفت الأمة على قولين ، ثم رجعوا
 إلى قول واحد صار ما اتفقوا عليه اجماعاً قاطعاً عند من شرط انقراض العصر ، وبخلص من الأشكال . أما نحن
 إذا لم نشترط فالأجماع الأول ولو في لحظة قد تم على تسويغ الخلاف . فإذا رجعوا إلى أحد القولين فلا يمكننا
 في هذه الصورة أن نقول هم بعض الأمة في هذه المسئلة ، كما ذكرناه في اتفاق النايعين على أحد قولي الصابة
 فيمظلم الأشكال . وطرق الخلاص عنه خمسة : أحدها أن نقول هذا محال وقوعه ، وهو كفر فرض اجماعهم
 على شيء ثم رجوعهم بإجماعهم إلى خلافه ، أو اتفاق النايعين على خلافه ، والشارطون لا انقرض العصر بمقتضى
 هذه المسئلة معدمة لهم ، ويقولون مثلاً إذا اختلفوا في مسئلة النكاح بلا ولي فمن ذهب إلى بطلانه جازله أن
 يصر عليه ، فلم لا يجوز للأخرين أن يوافقوه مهما ظهر لهم دليل البطلان ؟ وكيف يحجر على المجتهد إذا تغير
 اجتihadه أن يوافق مخالفه ؟ (قلنا) هذا استبعاد محض ، ونحن نحيل ذلك ، لأنه يؤدي إلى تناقض الاجماعين
 فان الاجماع الأول قد دل على تسويغ الخلاف ، وعلى إيجاب التقليد على كل عاصي لمن شاء من المجتهدين .
 ولا يكون الاتفاق على تسويغ ذلك إلا عن دليل قاطع أو كالفقاطع في تجوزيه . وكيف يتصور رفضه
 وحالة وقوع هذا التناقض في الاجماعين أقرب من التحكم باشتراط العصر ؟ ثم بقي الأشكال في اتفاق النايعين
 بعد انقراض العصر الأول على اختلاف قولين ، ثم لا خلاف في أنه يجوز الرجوع إلى أحدهما في القطعيات ، كما
 رجعوا إلى قتال المنافقين الزكاة بعد الخلاف ، وإلى أن الأمة من قريش ، لأن كل فريق يؤتم مخالفه ، ولا
 يجوز مذهبه ، بخلاف المجتهدات ، فان الخلاف فيها مقرون بتجوز الخلاف وتسويغ الاخذ بكل مذهب أدنى
 إليه الاجتهاد من للذهبيين . وبخلص الثاني اشتراط انقراض العصر ، وهو مشكل ، فان اشتراطه تحكم .
 وبخلص الثالث اشتراط كون الاجماع مستنداً إلى قاطع ، لا إلى قياس واجتهاد ؟ فان من شرط هذا يقول لا

يُحصل من اختلافهم إجماع على جواز كل مذهب ، بل ذلك أيضاً مستند إلى اجتهاد ، فإذا رجعوا إلى واحد فالنظر إلى ما اعتقوا عليه تعيين الحق بديل قاطع في أحد المذاهب ، وهو مشكل ، لأنه لو فتح هذا الباب لم يكن التعلق بالإجماع إذا ما من إجماع إلا ويصور أن يكون عن اجتهاد . فإذا انقسم الإجماع إلى ما هو حجة وإلى ما ليس بحجة ، ولا فاصل سقط التسك به ، وخرج عن كونه حجة فإنه إن ظهر لنا القاطع الذي هو مستندهم فيكون الحكم مستقلاً بذلك القاطع ومستنداً إليه إلى الإجماع ، ولأن قوله عليه السلام « لا تجتمع أمتي على الخطأ » لم يفرق بين إجماع وإجماع ولا يمتنع من هذا إلا من أنكر تصور الإجماع عن اجتهاد ، وعند ذلك يناقض آخر كلامه أو أنه حيث قال : اتفاهم على تسويغ الخلاف مستنده الاجتهاد . المخلص الرابع أن يقال : النظر إلى الاتفاق الأخير فاما في الابتداء فاما جواز الخلاف ، بشرط أن لا يعتقد إجماع على تعيين الحق في واحد ، وهذا مشكل ، فإنه زيادة شرط في الإجماع ، والمخرج القاطعة لا تقبل الشرط الذي يمكن أن يكون وأن لا يكون ، ولو جاز هذا لجاز أن يقال الإجماع الثاني ليس بحجة ، بل إنما يكون حجة بشرط أن لا يكون اتفاقاً بعد اختلاف ، وهذا أولى ، لأنه يقطع عن الإجماع الشرط المحتمل . المخلص الخامس هذا وهو أن الأخير ليس بحجة ، ولا يحرم القول بالموجود ، لأن الإجماع إنما يكون حجة بشرط أن لا يقدم اختلاف ، فإذا تقدم لم يكن حجة . وهذا أيضاً مشكل ، لأن قوله عليه السلام « لا تجتمع أمتي على الخطأ » عسى باب الشرط ، ويوجب كون كل إجماع حجة كيف ما كان ، فيكون كل واحد من الإجماعين حجة ، ويتناقض ، فأصل الأولى الطريق الأول وهو أن هذا لا يتصور لأنه يؤدي إلى التناقض ، وتصويره كمتصور رجوع أهل الإجماع عما أجمعوا عليه ، وكتصوير اتفاق التابعين على خلاف إجماع الصحابة ، وذلك مما يمتنع وقوعه بديل السمع فكذلك هذا (فان قيل) فإذا ذهب جميع الأمة من الصحابة إلى القول إلا ابن عباس ، وإلى منع بيع أمهات الأولاد إلا علياً فإذا ظهر لها الدليل على القول وعلى منع البيع فلم يحرم عليهما الرجوع إلى موافقة سائر الأمة ؟ وكيف يستحيل أن يظهر لهما مظاهر للأمة ومذهبكم يؤدي إلى هذه الاحالة عند سلوك الطريق الأول ؟ (قلنا) لا إشكال على الطريق الأول الإحدا ، وسبيل قطعه أن يقال : لا يحرم عليهما الرجوع لو ظهر لهما وجه ذلك ، ولكننا نقول : يستحيل أن يظهر لهما وجه أو يرجعوا لامتناعه في ذاته لكن لأفضاله إلى ما هو ممتنع ممماً . والشيء نارة يمنع لذاته ، ونارة لغيره كاتفاق التابعين على إبطال القياس وخبر الواحد ، فإنه محال لا ذاته ، لكن لأفضاله إلى تخطئة الصحابة ، أو تخطئة التابعين كافة وهو ممتنع ممماً ، والله أعلم (مسئلة) « فان قال قائل : إذا أجمعت الصحابة على حكم ثم ذكر واحد منهم حديثاً على خلافه ورواه ، فإن رجعوا إليه كان الإجماع الأول باطلاً وإن أصر وأعلى خلاف الخبر فهو حال لاسياً في حق من يذكره تحقيقاً ، وإذا رجع هو كان مخالفاً للإجماع ، وإن لم يرجع كان مخالفاً للخبر وهذا لا يخلص عنه إلا باعتبار انقراض المصنفين (قلنا) عنه غلصان : أحدهما أن هذا يفرض حال فإن الله يعصم الأمة عن الإجماع على نقض الخبر ، أو يحصم الراوي عن النسيان إلى أن يتم الإجماع . الثاني أنما ننظر إلى أهل الإجماع فإن أصر وتبين أنه حق وأن الخبر إما أن يكون غلط فيه الراوي قسمه من غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وظن أنه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم ، أو تطرق إليه نسخ لم يسمعه الراوي وعرفه أهل الإجماع ، وإن لم يتكشف لنا فإن رجح الراوي كان غلطاً لأنه خالف الإجماع وهو حجة قاطعة وإن رجح أهل الإجماع إلى الخبر : (قلنا) كان ما أجمعوا عليه حقاً في ذلك الزمان إذ لم يكلفهم الله ما لم يملئهم كما يكون الحكم المنسوخ حقاً قبل بلوغ النسخ ، وكالو غير الاجتهاد ، أو يكون كل واحد من الرأيين حقاً عند من صوب قول كل محمد (فان قيل) فإن جاز هذا فلم لا يجوز أن يقال إذا أجمعت الأمة عن اجتهاد جاز لمن بعدهم الخلاف ، بل جاز لهم الرجوع ، فان ماقلوه كان حقاً مادام ذلك الاجتهاد باقياً ، فإذا تغير تغير الفرض ، والكل حق ، لاسياً إذا اختلفوا عن اجتهاد ثم رجعوا إلى قول واحد . وهذا قلتم إن ذلك جائز لأنهم كانوا يجوزون

لذا ذهب إلى إنكار العول وسبع أم الولد، القول به ما غلب ذلك على ظنه، فإذا تغير ظنه تغير فرضه، وحرم عليه ما كان سابقاً له، ولا يكون هذا رافياً للاجماع، بل يجوز أن المصير إلى مذهب بشرط غلبة الظن فإذا تغير الظن لم يكن مجزئاً، ويكون هذا مخلصاً سادساً في المسئلة التي قبل هذه المسئلة (قلنا) ما أجمعوا عليه عن اجتهاد لا يجوز خلافه بعده، لأنه حق قطع، لكن لأنه حق أجمعت الأمة عليه. وقد أجمعت الأمة على أن كل ما أجمعت الأمة عليه بحرم خلافه، لا كالحق الذي يذهب إليه الآحاد. وأما إذا اختلفوا عن اجتهاد فقد اتفقوا على جواز القول الثاني، فيصير جواز المصير إليه أمراً متفقاً عليه. ولا يجوز أن يقيد بشرط بقاء الاجتهاد، كما لو اتفقوا على قول واحد بالاجتهاد، فإنه لا يشترط فيه أن لا يتغير الاجتهاد، بل يحرم خلافه مطلقاً من غير شرط، فكذلك هذا (فان قيل) فلو ظهر للتابعين ذلك الخير على خلاف ما أجمعت الصحابة عليه، ونقله إليهم من كان حاضراً عند إيجاب أهل الحل والعقد ولم يكن الراوي من أهل الحل والعقد؟ (قلنا) يحرم على التابعين موافقته، ويجب عليه اتباع الإجماع الفاطم الذي خبر الواحد بمحمل النسخ والسبوح. والاجماع لا يتضمن ذلك (مسئلة) الإجماع لا يثبت بخبر الواحد. خلافاً لبعض الفقهاء، والسر فيه أن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة، وخبر الواحد لا يقطع به، فكيف يثبت به قاطع وليس يستحيل التعبد به عقلاً لو ورد، كما ذكرناه في نسخ القرآن بخبر الواحد لكن لم يرد (فان قيل) فليثبت في حق وجوب العمل به إن لم يكن العمل به مخالفاً لكتاب ولا سنة متواترة، إذ الإجماع كالنص في وجوب العمل، والعمل بما ينقله الراوي من النص واجب، وإن لم يحصل القطع به، لمصلحة النص، فكذلك الإجماع (قلنا) إنما يثبت العمل بخبر الواحد اقتداء بالصحابة وإجماعهم عليه، وذلك فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما ما روى عن الأمة من اتفاق أو إجماع فلم يثبت فيه نقل وإجماع، ولو أئتمناه لكان ذلك بالقياس، ولم يثبت لنا صحة القياس في إثبات أصول الشريعة. هذا هو الأنظر. وأستأنف قطع بطلان مذهب من يمسك به في حق العمل خاصة. والله أعلم (مسئلة) الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع خلافاً لبعض الفقهاء ومثاله أن الناس اختلفوا في دية اليهودي: فقيل أنها مثل دية المسلم وقيل أنها مثل نصفها، وقيل إنها ثلثها. فأخذ الشافعي بالثلث الذي هو الأقل وظن ظانوا أنه تمسك بالإجماع، وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله، فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر فلا يخالف فيه، وإنما اختلف فيه سقوط الزيادة ولا إجماع فيه، بل لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة لكان موجب الزيادة خارقاً للإجماع، ولكان مذهبه باطلاً على القطع، لكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه، وبمحت من مدارك الأدلة فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة، فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل.. فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل لا بدليل الإجماع كما سيأتي معناه إن شاء الله تعالى. وهذا تمام الكلام في الإجماع الذي هو الأصل الثالث.

الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب

اعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الدعة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات، قبل بثرة الرسل عليهم السلام وتأيدهم بالمعجزات. وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع، فإذا ورد نفي وأوجب بحسن صلوته: فبقي الصلاة السادسة غير واجبة، لا بصريح التي فيها، لكن كان وجوبها منطقياً، إذ لا مثبت للتوجب، فبقي على النفي الأصلي، لأن نطقه بالإيجاب: قاض على النجسة، فبقي على النفي

في حق السادسة، وكان السمع لم يرد. وكذلك إذا أوجب صوم رمضان في صوم شوال على النفي الأصلي. وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية. وإذا أوجب على القادر في العاجز على ما كان عليه، فأذا النظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها، أو في نفيها أما إثباتها فالحقل قاصر عن الدلالة عليه. وأما النفي فالحقل قد دلّ عليه إلى أن يرد الدليل السمي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي، فاقض دليلاً على أحد الشطرين، وهو النفي (فان قيل) إذا كان العقل دليلاً بشرط أن لا يرد مع، فبعد بقاء الرسل ووضع الشرع لا يلزم نفي السمع، فلا يكون انقضاء الحكم معلوماً، ومنها عدم العلم بورود السمع وعدم العلم لا يكون حجة (قلنا) إضفاء الدليل السمي قد يعلم، وقد يظن، فإنا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال، ولا على وجوب صلاة سادسة، إذ نعلم أنه لو كان لنقل وانتشر، ولما خفي على جميع الأمة. وهذا علم بعدم الدليل، وليس هو عدم العلم بالدليل، فإن عدم العلم بالدليل ليس بمحجة، والعلم بعدم الدليل حجة. أما الظن فالمجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة في وجوب الوتر والأضحية وأمثالها فقرأها ضعيفة ولم يظهر له دليل مع شدة بحثه وعنايته بالبحث غلب على ظنه انقضاء الدليل، فترس ذلك منزلة العلم في حق العمل، لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهو غاية الواجب على المجتهد (فان قيل) ولم يستحيل أن يكون واجباً ولا يكون عليه دليل أو يكون عليه دليل لم يلقنا؟ (قلنا) أما إيجاب الدليل عليه فحاصل، لأنه تكليف بما لا يطاق، ولذلك هيئنا الأحكام قبل ورود السمع. وأما إن كان عليه دليل ولم يلقنا فليس دليلاً في حقنا، إذ لا تكليف علينا إلا بما يلقنا (فان قيل) فيقدر كل حامي أن يفتي مستنداً إلى أنه لم يلقه الدليل (قلنا) هذا إنما يجوز للباحث المجتهد المطلع على مدارك الأدلة القادر على الاستقصاء، كالذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا قش وبلغ أمكنه أن يقطع بنى المتاع، أو يدعي غلبة الظن. أما الأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يبصر ما فيه، فليس له أن يدعي نفي المتاع من البيت (فان قيل) وهل للاستصحاب معنى سوى ما ذكرتموه؟ (قلنا) يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه، يصح ثلاثة منها: الأول ما ذكرناه. والثاني إستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ. أما العموم فهو دليل عند القائلين به. وأما النص، فهو دليل على دوام الحكم بشرط أن لا يرد نسخ كما دلّ العقل على البراءة الأصلية بشرط أن لا يرد سمع مغير. الثالث استصحاب حكم دلّ الشرع على ثبوته ودوامه كالملك عند جريان العقد للملك، وكشفل الذمة عند جريان إن ائلاف أو التزام فإن هذا وإن لم يكن حكماً أصلياً، فهو حكم شرعي دلّ الشرع على ثبوته ودوامه جميعاً. ولولا دلالة الشرع على دوامه إلى حصول براءة الذمة لما جاز استصحابه، فالاستصحاب ليس بمحجة إلا بما دلّ الدليل على ثبوته ودوامه بشرط عدم المغير، كما دلّ على البراءة العقل، وعلى الشغل السمي وعلى الملك الشرعي ومن هذا القبيل الحكم بترك الزوم والوجوب إذا تكررت أسبابها كترك شهر رمضان وأوقات الصلوات وثققات الأقارب عند تكرر الحاجات إذا فهم انتصاب هذه للماني أسباباً لهذه الأحكام من أدلة الشرع إما بمجرد العموم عند القائلين به، أو بالعموم وجهة من القرائن عند الجميع. وتلك القرائن تكريرات وتأكيدات وأمارات عرف حلة الشريعة قصد الشارع إلى نصبها أسباباً إذا لم يمنع مانع، فلو لا دلالة الدليل على كونها أسباباً لم يميز استصحابها. فإذن الاستصحاب عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم العلم بالدليل، بل إلى دليل مع العلم بانقضاء المغير، أو مع علم انقضاء المغير عند بطلان الجهد في البحث والطلب. الرابع استصحاب الإجماع في محل الخلاف وهو غير صحيح. وثالثه في افتقار الثاني إلى دليل مستلثين (مسئلة) لا محجة في استصحاب الإجماع في محل الخلاف، خلافاً لبعض الفقهاء ومثاله التيميم إذا رأى الماء في خلال الصلاة مضى في الصلاة، لأن الإجماع متفق على صحة صلاته ودوامها، فطريان ونحوه الماء كطريان هبوب الريح وطلوع النجم وسائر الحوادث،

فنحن نستصحب دوام الصلاة إلى أن يدل دليل على كون رؤية الماء قطعاً للصلاة . وهذا فاسد ؛ لأن هذا المستصحب لا يتخلو إما أن يقر بأنه لم يتم دليلاً في المسئلة ، لكن قال أما ناف ولا دليل على النافي ، وإما أن يظن أنه أقام دليلاً ، فإن أقر بأنه لم يثبت فستبين وجوب الدليل على النافي ، وإن ظن أنه أقام دليلاً فقد أخطأ ، فإنا نقول : إما استخدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه . فالدليل على دوام الصلاة ههنا لفظ الشارع أو إجماع فان كان لفظاً فلا بد من بيان ذلك اللفظ ، فله يدل على دوامها عند عدم الاعتدال بالوجود ، فإذ دل بعمومه على دوامها عند عدم الوجود جميعاً كان ذلك تمسكاً بعموم عند القائلين به ، فيجب إظهار دليل التخصيص . وإن كان ذلك بالإجماع ، فالإجماع منقاد على دوام الصلاة عند عدمه . أما حال الوجود ، فهو يختلف فيه ، ولا إجماع مع الخلاف . ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود ، لم يكن الخلاف خارقاً للإجماع ، كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الفجر خارق للإجماع ، لأن الإجماع لا يتقدم مشروطاً بعدم المهرّب ، وانعقد مشروطاً بعدم الماء . فإذا وجد فلا إجماع ، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال عدم المجمع عليه بطله جامعة . فإما أن يستصحب الإجماع عند انقضاء الإجماع . فهو محال . وهذا كما أن العقل دل على البرائة الأصلية بشرط أن لا يدل دليل السمع فلا يقي له دلالة مع وجود دليل السمع . وههنا انعقد الإجماع بشرط عدمه ، واتفق الإجماع عند الوجود أيضاً . فهذه الدقيقة وهي أن كل دليل يضادّ نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والإجماع يضاده نفس الخلاف ، إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنسب ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده فان المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته عمل الخلاف ، إذ قوله صلى الله عليه وسلم « لا يصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » شامل بصيغته صوم رمضان ، مع خلاف الخصم فيه ، فيقول أسلم ثبوت الصيغة . لكن أخمصه بدليل فله الدليل ، وههنا المخالف لا يسلم ثبوت الإجماع على الخلاف ، إذ يستحيل الإجماع مع الخلاف ، ولا يستحيل ثبوت الصيغة مع الدليل فهذه الدقيقة لا بد من التنبيه لها (فإن قيل) الإجماع يجرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف ؟ (قلنا) هذا الخلاف غير محرم بالإجماع ، وإما لم يكن المخالف خارقاً للإجماع ، لأن الإجماع إنما انعقد على حالة عدمه ، لآل حالة الوجود فمن ألحق الوجود بعدمه فله الدليل (فان قيل) فالدليل المادل على صحة الشروع دال على دوامه إلى أن يقوم دليل على انقطاعه (قلنا) فليظن في ذلك الدليل أنه عموم أو نص يتناول حالة الوجود أم لا ؟ فان كان هو الإجماع فالإجماع مشروط بعدمه فلا يكون دليلاً عند الوجود (فان قيل) بم تذكرون على من يقول الأصل أن كل ما ثبت دام إلى وجوده قطعاً ، فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه ، بل الثبوت هو الذي يحتاج إلى الدليل . كما أنه إذا ثبت موت زيد وثبت بقاء دار أو بلد كان دوامه بنفسه لا بسبب (قلنا) هذا وهم باطل ، لأن كل ما ثبت جاز أن يعود ، وأن لا يعود فلا بد لإدراجه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ، ولولا دليل المادة على أن من مات لا يحيى والدار إذا بنيت لا تهدم مالم تهدم أو يطول الزمان لم عرفنا دوامه بمجرد ثبوته ، كما إذا أخبر عن قعود الأمير ، وأكله ، ودخوله الدار ولم يدل المادة على دوام هذه الأحوال ، فإنا لا نقضى بدوام هذه الأحوال أصلاً ، فكذلك خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع الوجود فيقتصر دولها إلى دليل آخر (فان قيل) ليس هو مأموراً بالشروع فقط ، بل بالشروع مع الانتماء (قلنا) نعم : هو مأمور بالشروع مع عدمه ، وبالإتمام مع عدمه . أما مع الوجود فهو محل الخلاف ، فإنا الدليل على أنه مأمور في حالة الوجود بالإتمام (فان قيل) لأنه انتهى عن إبطال العمل ، وفي استعمال الماء إبطال العمل (قلنا) هذا الأمر التجار إلى ما جرت به أحوالهم إليه وافتقار الحاجة إلى الدليل ، وهذا الدليل وإن كان ضعيفاً فبيان ضعفه ليس من حظ الأصوليين ثم هو ضعيف ، لأنه إن أردتم بإطلاق إيجاب ثوابه فلا نسلم أنه لا يوجب على فعله ، وإن أردتم أنه أوجب

عليه مثله ، فليس الصحة عبارة عما لا يجب فعل مثله على ما قرأناه من قبل (فان قيل) الأصل أنه لا يجب شيء بالشك ، وجوب استتاف الصلاة مشكوك فيه ، فلا يرتفع به اليقين (قلنا) هذا يعارضه أن وجوب المضي في هذه الصلاة مشكوك فيه ، وبراعة الدعة بهذه الصلاة مع وجود الماء مشكوك فيه ، فلا يرتفع به اليقين ، ثم نقول من يوجب الاستتاف بوجبه بدليل يغلب على الظن ، كما يرفع البراءة الأصلية بدليل يغلب على الظن ، كيف واليقين قد يرتفع بالشك في بعض المواضع ؟ فالحاصل فيه معارضة وذلك إذا اشبهت ميتة بمذكاة ، ورضيعة بأجنبية ، وماء طاهر بماء نجس ، ومن نسي صلاة من خمس صلوات احتجوا بأن الله تعالى صوب الكفار في مطالبهم للرسول بالبرهان حين قال تعالى « تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأنتونا بسلطان مبين » فقد اشتغل الناس بالبراهين المتغيرة للاستصحاب (قلنا) لأنهم لم يستصحبوا الاجماع ، بل النفي الأصلي الذي دل العقل عليه ، إذ الأصل في فطرة الآدمي أن لا يكون نبياً ، وإنما يعرف ذلك بآيات وعلامات ، فهم مصيبون في طلب البرهان ، ومخطئون في الناقم على دين آباءهم بمجرد الجهل من غير برهان (مسألة) اختلفوا في أن الثاني هل عليه دليل ؟ فقال قوم : لا دليل عليه . وقال قوم : لابد من الدليل . وفرق فريق ثالث بين العقليات والشرعيات ، فأوجبوا الدليل في العقليات دون الشرعيات ، والمختار أن مالم يس بضرورة فلا يعرف إلا بدليل ، والثاني فيه كالاتيات ، وتحقيقه أن يقال للثاني : ما ادعيت فيه عرفت انتفاءه أو أنت شاك فيه ، فإن أقر بالشك فلا يطلب الشاك بالدليل ، فانه يعترف بالجهل وعدم المعرفة . وإن قال أنا متيقن للثاني : قيل يفتنك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل ولا تعد معرفة النفي ضرورة فانا نعلم أنا لسنا في لجة بحر أو على جراح نسر ، وليس بين أيدينا نيل ، ولا تعد معرفة النفي ضرورة . وإثبات يعرفه ضرورة ، فاما عرفة عن تقليد ، أو عن نظر ، فالتقليد لا يفيد العلم ، فإن الخطأ جائز على التقليد ، والمقلد يعترف بعمى نفسه ، وإنما يدعى البصيرة لغيره . وإثبات كان عن نظر فلا بد من يثباته ، فهذا أصل الدليل . ويتأيد بزمزوم إشكالين بشيعين على إسقاط الدليل عن الثاني ، وهذان لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ، ونافي الصانع ، ونافي النبوات ، ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم ، وهوا محال . والثاني أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء . لم يسجز أن يعبر التثبت عن مقصود إثباته بالنفي ، فيقول بدل قوله حدث أنه ليس بقديم ، وبدل قوله قادر : إنه ليس بما جزم وما يجري مجراه . ولهم في المسئلة شبهتان (الشبهة الأولى) قولهم أنه لا دليل على المدعى عليه بالدين لأنه نافي . والجواب من أربعة أوجه : الأول أن ذلك ليس لسكونه نافياً ، ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن الثاني ، بل ذلك بحكم الشرع لقوله صلى الله عليه وسلم « البينة على المدعى واليمين على من أنكر » ، ولا يجوز أن يقاس عليه غيره ، لأن الشرع إنما قضى به للضرورة إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي ، فإن ذلك إنما يعرف بأن يلزمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى ، فيعلم انتفاء سبب الزوم قولاً وفعلًا بمراقبة اللحظات ، فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه ، بل المدعى أيضاً لا دليل عليه ، لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة ، بل الظن بمجردان سبب الزوم من اتفاق أو دين ، وذلك في الماضي . أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الدعة ، فانه يجوز برأئها بأداء أو إبراء ، ولا سبيل للخلق إلى معرفة شغل الدعة وبرأئها إلا بقول الله تعالى وقول الرسول المصنوع ، ولا ينبغي أن يظن أن على المدعى أيضاً دليلاً ، فإن قول الشاهد إنما صار دليلاً بحكم الشرع فإن جازاً ذلك فيمين المدعى عليه أيضاً لازم ، فليكن ذلك دليلاً . والجواب الثاني : أن المدعى عليه يدعى علم الضرورة ببراعة دعة نفسه ، إذ يفتن أنه لم يظف ولم يلزم ، ويسجز الخلق كلهم عن معرفته ، فانه لا يعرفه إلا الله تعالى ، فالثاني في العقليات إن ادعى معرفة النفي ضرورة فهو محال ، وإثبات أقر بأنه مختص بمعرفة

اختصاصاً لا يمكن أن يشاركه فيه إلا الله ، فمتد ذلك لا يطالب بالدليل ، وكذلك أنه إذا أخبر عن نفسه بنى الجوع ونفى الخوف ، وما جرى مجراه . وعند ذلك يستوى الإثبات والنفي ، فانه لو ادعى وجود الجوع والخوف كان ذلك معلوماً له ضرورة ، وبسر على غيره معرفته . والعقليات مشتركة للنفي منها ، والاثبات والمحسوسات أيضاً يستوى فيها النفي والاثبات . الثالث إن النافي في مجلس الحكم عليه دليل وهو البين كما على المدعى دليل وهو البينة ، وهذا ضعيف ، إذ البين يجوز أن تكون قاجرة ، فأى دلالة لها من حيث العقل لولا حكم الشرع نعم : هو كالبينة ، فان قول الشاهدين أيضاً يجوز أن يكون غلطاً وزوراً ، فاستماله من هذا الوجه صحيح ، كما سبق أو يقال : كما وجب على النافي في مجلس القضاء أن يعضد جانبه بزيادة على دعوى النفي فليجب ذلك في الأحكام ، فهذا أيضاً له وجه . الرابع أن يد المدعى عليه دليل على نفي ملك المدعى وهو ضعيف ، لأن اليد تسقط دعوى المدعى شرعاً ، وإلا فاليد قد تكون عن غصب وإثارة . فأى دلالة لها (الشبهة الثالثة) وهي : أنه كيف يكلف الدليل على النفي وهو معتذر بكافة الدليل على رراءة الذمة ؟ (فنقول) تنزهه غير مسلم ، فان الزراع إما في العقليات ، وإما في الشرعيات . أما العقليات فيمكن أن يدل على غيرها بأن إثباتها يفضى إلى المحال ، وما أفضى إلى المحال فهو محال ، لقوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » ومعلوم أنهم لم يفسدوا فدل ذلك على نفي الثاني . ويمكن إثباته بالقياس الشرطى الذى سميتاه في المقدمة طريق التلازم ، فان كل إثبات له لوازم ، فانتفاء اللازم يدل على انتفاء المتلازم ، وكذلك المتصلى ليس نياً إذ لو كان نياً لكان معه معجزة ، إذ تكليف المحال محال ، فهذا طريق وهو الصحيح . الطريق الثانى أن يقال التثبت لو ثبت ما ادعاه لمع ذلك بضرورة أو دليل ، ولا ضرورة مع الخلاف ولا دليل ، فبدل ذلك على الانتفاء ، وهذا قاسد ، فانه يتقلب على النافي فيقال له : لو انتفى الحكم لمع انتفائه بضرورة أو بدليل ، ولا ضرورة ولا دليل . ولا يمكنه أن يتمسك بالاستصحاب بأن يقول مثلاً الأصل عدم إله ثان ، فمن ادعاه فعليه الدليل ، إذ لا سلم له أن الأصل عدم بخلاف البراءة الأصلية ، فان العقل قد دل على نفي الحكم قبل السمع من حيث دل على أن الحكم هو التكليف ، والغلطاب من الله تعالى ، وتكليف المحال محال . ولو كلفناه من غير رسول مصدق بالمعجزة يبلغ إلينا تكليفه ، كان ذلك تكليف محال ، فاستندت البراءة الأصلية إلى دليل عقلى ، بخلاف عدم الإله الثانى . وأما قولهم لو ثبت إله ثان لكان لله تعالى عليه دليل فهو تحكم من وجهين أحدهما أنه يجوز أن لا ينصب الله تعالى على بعض الأشياء دليلاً ويستأثر بعلمه . الثانى أنه يجوز أن ينصب عليه دليلاً ونحن لا ننتبه ، وجهيه له بعض الخواص أو بعض الأنبياء ومن خصص بحاسة سادسة وذوق آخر بل الذى يقطع به أن الأنبياء يدركون أموراً نحن لا ندركها ، وأنهم مقدورات الله أموراً ليس في قوة البشر معرفتها ، ويجوز أن يكون لله تعالى صفات لا تتحرك بهذه الحواس ، ولا بهذا العقل بل بحاسة سادسة ، أو سابعة ، بل لا يستحيل أن تكون اليد والوجه عبارة عن صفات لا تفهمها ولا دليل عليها ، ولو لم يرد السمع بها لكان غيباً خطأ فلمن من الصفات من هذا القبيل مالم يرد السمع بالتعبير عنه ، ولا فينا قوة ادراكها ، بل لو لم يخلق لنا السمع لا نكبرها الأصوات ولم نفهمها ، ولو لم يخلق لنا ذوق الشعر لا نكبرها فترقة صاحب الدروس بين الموزون وغير الموزون ، فما يدرينا أن في قدرة الله تعالى أنواعاً من الحواس لو خلقها لنا لأدركنا بها أموراً أخرى نحن ننهبها فكان هذا إنكاراً بالجهل ، ورمياً بالمعاية . أما الشرعيات فقد تصادف الدليل عليها من الإجماع كنى وجوب صوم شوال ، وصلاة الضحى أو النص كقوله صلى الله عليه وسلم : « لا زكاة في الجبل ، ولا زكاة في المغوفة » وأمن القياس كقياس المحضرات على الرمان والبطيخ للنصوص على نفي الزكاة عنه كقول الراوى : لا زكاة في الرمان والبطيخ ، بل هو عفو عقابته رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد لا يساعد مثل هذا الدليل فتبحث عن مدارك الإثبات ، فإذا لم تجد رجعت إلى الاستصحاب على النفي الأصل

الثابت بدليل العقل ، وهو دليل عند عدم ورود السمع . وحيث أوردنا في تصانيف الخلاف أن الثاني لا دليل عليه أردنا به أنه ليس عليه دليل محتمل اذ يكفي استصحاب البراءة الأصلية التي كنا نمسك بها لولا بقية الرسول وورود السمع (فان قيل) دليل العقل مشروط بانتفاء السمع ، وانتفاء السمع غير معلوم ، وعدم العلم به لا يدل على عدمه ، ولا سبيل الى دعوى العلم بانتفائه فان ذلك لا يلزم (قلنا) قد بينا أن انتفاء تارة يعلم كافي بانتفاء وجوب صوم شوال وصلاة الضحى ، وتارة يظن بأن يجب أن يكون هو من أهل البيت عن مدارك الشرع والظن فيه كالمعلم لأنه صادر عن اجتهاد ، اذ قد يقول لو كان لوجدته فاذا لم أجده مع شدة بحثي دل على أنه ليس بكائن ككتاب المتنازع في البيت اذا استقصى (فان قيل) ليس للاستقصاء غاية محدودة بل للبحث بداية ووسط ونهاية ، فبقي محل له أن ينفي الدليل السمعى للمنفرد (قلنا) مهما رجع رجع الى نفسه ، فلم أنه بذل غاية وسعه في الطلب ككتاب المتنازع في البيت (فان قيل) البيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة ، فان الكتاب وإن كان محصوراً فالأخبار غير محصورة ، وربما كان راوى الحديث مجهولاً (قلنا) ان كان ذلك في ابتداء الاسلام قبل انتشار الأخبار فترض كل مجتهد ما هو جدير به الى أن يبلغه الخبر . وان كان بعد أن رويت الأخبار وصنفت الصحاح ، فادخل فيها محصور عند أهلها ، وقد انتهى الى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف . وعلى الجملة فدلالة العقل على النفي الأصل مشروطة بنفي المنفرد كما أن دلالة العموم مشروطة بنفي المخصص ، وكل واحد من المخصص والمنفرد تارة يعلم بانتفاء وتارة يظن وكل واحد دليل في الشرع . هذا تمام الكلام في الأصل الرابع وهو منتهى الكلام في القطب الثاني للمشتمل على أصول الأدلة الثمينة ، التي هي الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل .

خاتمة لهذا القطب ببيان أن ثم ما يظن أنه من أصول الأدلة وليس منها

وهو أيضاً أربعة : شرع من قبلنا ، وقول الصحابي ، والاستحسان ، والاتصال ، فبهذا أيضاً لابد من شرحها الأصل الأول من الأصول الموهومة شرع من قبلنا من الأنبياء فيما لم يصرح شرعنا بنسخه وقدم على هذا الأصل مسألة ، وهي أنه صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه هل كان متعبداً بشرع أحد من الأنبياء فمنهم من قال لم يكن متعبداً ، ومنهم من قال كان متعبداً . ثم منهم من نسب إلى نوح عليه السلام ، وقوم نسبوه إلى ابراهيم عليه السلام ، وقوم نسبوه إلى موسى ، وقوم إلى عيسى عليهما السلام . واختار أن جميع هذه الأقسام جائز عقلاً ، لكن الواقع منه غير معلوم بطريق قاطع ، ورجح الظن فيما لا يتطابق به الآن بعيد على لأمضى له (فان قيل) الدليل القاطع على أنه لم يكن على ملة أنه لو كان لا يتغير به أولئك القوم ونسبوه إلى أنفسهم ، ولكان يشهر تأييده بشعارهم ، وتوفر الدواعي على نقله (قلنا) هذا يمارضه أنه لو كان منسلخاً عن التكليف والتعبيد بالشرائع لظهر مخالفته أصناف الحق ، وتوفرت الدواعي على نقله . ويشبه أن يكون اختفاء حاله قبل البعث معجزة خارقة للعادة ، وذلك من عجائب أموره . وللخالف شبهتان : الأولى أن موسى وعيسى دعوا إلى دينهما كافة المكلفين من عباد الله تعالى ، فكان هو داخلاً تحت العموم ، وهذا باطل من وجهين : أحدهما أنه لم ينقل إلينا على التواتر عنهما عموم حقيقة حتى ننظر في حقها فلا مستند لهذه الدعوى إلا المقابلة بدين نبينا صلى الله عليه وسلم ، والمقابلة في مثل هذا باطل . وإن كان عموم نقله امتنعت حجة من ينسخ شريعتهم . الثاني أنه ربما كان زمانه زمان فترة الشرائع واندراسها وتعبير القيام بها ، ولا جله بحث صلى الله عليه وسلم ، فمن أين يعلم قيام الجملة على تفصيل شريعتهم الثانية ، من شبههم أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي ، ويصيح ، ويعتمر ويصديق ويذبح الحيوان ، ويحتمل الميتة وذلك لا يرشد إلى العقل (قلنا) هذا قاصد من وجهين : أحدهما أن

شيئاً من ذلك لم يوارى ينقل مقطوع به ، ولا سبيل إلى إثباته بالظن . الثاني أنه ربما ذبح الحيوان بناء على أنه
 لا تحرم إلا بالسمع ، ولا حكم قبل ورود الشرع ، وترك الميتة عيافة بالطبع ، كما ترك أكل الضب عيافة
 والحجج والمصلحة إن صح فله فله تبركاً بما نقل جملته من أنبياء السلف وإن اندرس تفصيله . ورتج الآن
 إلى الأمل المقصود وهو أنه بعد بحثه هل كان متعبداً بشرية من قبله والقول في الجواز العقل والوقوع
 السمي . أما الجواز العقل فهو حاصل ، إذ الله تعالى أن يعبد عباداً بما شاء من شريعة سابقة ، أو مستأفة
 أو بعضها سابقة وبعضها مستأفة ، ولا يستحيل منه شيء لذاته ولا لمفسدة فيه . وزعم بعض القدرية أنه
 لا يجوز منه شيء إلا بشرع مستأنف ، فانه لم يجدد أمراً فلا فائدة في بحثه ، ولا يرسل الله تعالى رسولا بغير
 فائدة ، ويلزمهم على هذا تجاوز بحثه بمثل تلك الشريعة إذا كانت قد اندرست ، وإرساله بمثلها إذا كانت قد
 اشتملت على زوائد ، وأن يكون الأول مبعوثاً إلى قوم ، والثاني مبعوثاً إليهم وإلى غيرهم ، ولعلمهم بخالفون
 إذا كانت الأولى غرضاً طرية ، ولم تشتمل الثانية على مزيد ، فنقول : يدل على جوازه ما يدل على جواز نصب
 دليين وبعثة رسولين ما كما قال تعالى « إذ أرسلنا إليهم اثنتين فكذبوا فبعزنا بنات » وكما أرسل موسى
 وهرون وداود وسليمان ، بل كخلق العتقين مع الاكتفاء في الأبصار بإحداها ، ثم كلامهم بناء على طلب الفائدة
 في أفعال الله تعالى ، وهو محكم . أما الوقوع السمي فلا خلاف في أن شرعنا ليس بتاسخ جميع الشرائع
 بالكلية ، إذ لم ينسخ وجوب الإيمان ونحرمة الزنا والسرقة والقتل والكفر ، ولكن حرم عليه صلى الله عليه
 وسلم هذه المحظورات بخطاب مستأنف ، أو بالخطاب الذي نزل إلى غيره وتعيد باستدامته ، ولم ينزل عليه
 الخطاب إلا بما خالف شرعهم فاذا نزلت واقعة لزمه اتباع دينهم ، إلا إذا نزل عليه وحى مخالف لما سبق
 فإلى هذا يرجع الخلاف ، واختار أنه لم يعبد صلى الله عليه وسلم بشرية من قبله ، وبذل عليه أربعة مسائل :
 (المسألة الأولى) أنه صلى الله عليه وسلم لما بحث معاذاً إلى الجن قال له : بم تحم ؟ قال بالكتاب والسنة
 والاجتهاد ، ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا فزكاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وصوبه ، ولو
 كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز المدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه « فإن قيل » إنما لم يذكر التوراة
 والإنجيل لأن في الكتاب آيات تدل على الرجوع إليهما « قلنا » سنين سقوط تسميكم تلك الآيات ، بل
 فيه قوله تعالى « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » وقال صلى الله عليه وسلم « لو كان موسى حياً لما وسعه
 إلا اتباعي » ثم نقول في الكتاب ما يدل على اتباع السنة والقياس ، فكان ينبغي أن يقتصر على ذكر
 الكتاب ، فإن شرع في التفصيل . كانت الشريعة السابقة أم مذكور « فإن قيل » اندرجت التوراة والإنجيل
 تحت الكتاب ، فانه اسم يعم كل كتاب « قلنا » إذا ذكر الكتاب والسنة لم يسبق إلى فهم المسلمين شيء
 سوى القرآن وكيف يفهم غيره ولم يعد من معاذق تلم التوراة والإنجيل والعناية بتمييز الخرف عن غيره ،
 كما عهد منه تعلم القرآن ولو وجب ذلك لتعلمه جميع الصحابة ، لأنه كتاب منزل ، لم ينسخ إلا بعضه
 وهو مدرك بعض الأحكام ، ولم يعهد حفظ القرآن إلا لهذه الأمة ، وكيف وطالع عمر رضى الله عنه ورقة
 من التوراة ففضب صلى الله عليه وسلم حتى أحرقت عيناه وقال لو كان موسى حياً ، ما وسعه إلا اتباعي
 (المسألة الثانية) أنه صلى الله عليه وسلم لو كان متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها ، ولكن لا ينظر
 الوحي ، ولا يقف في الظاهر وري المحصنات والنواريت ، ولكن يرجع أولاً إليها لا سيما أحكامها من ضرورة
 كل أمة فلا تفلو التوراة عنها ، فإن لم يراجعها لانداسها وتعرفها فهذا يمنع التعبد وإن كان ممكناً ، فهذا
 يوجب البحث والتمسك ، ولم يرجع قط إلا في رجم اليهود ليرفعهم أن ذلك ليس مخالفاً لدينهم (المسألة الثالثة)
 أن ذلك لو كان مدركاً لكان تعلمها ونقلها وحفظها من فروض الكفايات كالقرآن والاختيار ووجب على
 الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام كما وجب عليهم المناشدة في نقل الاختيار ، ولرجوع إليها في مواضع

اختلافهم ، حيث أشكل عليهم كسئلة العول ، وميراث الجد والمؤنضة ، وبيع أم الولد ، وحدّ العرب ،
والربا في غير النسبة ، ومتمعة النساء ، ودية الجنين ، وحكم المكاتب إذا كان عليه شيء من النجوم ، والرد
بالمعيب بعد الوطء ، والتقاء المختانين وغير ذلك من أحكام لا تنفك الأديان والكتب عنها . ولم ينقل عن
واحد منهم مع طول أعمارهم ، وكثرة وقائعهم ، واختلافهم مراجعة التوراة ، لاسيما وقد أسلم من
أجبارهم من تقوم الحجة بقولهم . كعبد الله بن سلام ، وكعب الأبحار ، ووهب ، وغيرهم ، ولا يجوز
القياس إلا بعد اليأس من الكتاب ، فكيف يحصل القياس قبل العلم (المسلك الرابع) أطباق
الامة قاطبة على أن هذه الشريعة ناسخة ، وأنها شريعة رسولنا صلى الله عليه وسلم بحملتها ، ولو تعبد بشرح
غيرها ، لكان غيراً ، لا شارعاً ، ولكان صاحب قتل ، لا صاحب شرع إلا أن هذا ضعيف ، لأنه إضافة
تحتمل الجواز ، وأن يكون مطلوباً بواسطته وإن لم يكن هو شارحاً لجميعه . ولتخالف التمسك بنصوص آيات وثلاثة
أحاديث : الآية الأولى أنه تعالى لما ذكر الأنبياء قال « أولئك الذين هدى الله فبهدهم اقتده » قلنا **﴿﴾** أراد
بالهدى التوحيد ، ودلالة الأدلة العقلية على وحدانيته وصفاته بدليلين : أحدهما أنه قال « فبهدهم اقتده » ولم
يقل بهم ، وإنما هدام الأدلة التي ليست منسوبة إليهم . أما الشرع فنسبوا إليهم ، فيكون اتباعهم فيه اقتداء
بهم . الثاني أنه كيف أمر بجميع شرائعهم وهي غثظة وناسخة ومنسوخة ، وفق بحث عن جميع ذلك وشرائعهم
كثيرة ، فدلّ على أنه أراد الهدى المشترك بين جميعهم وهو التوحيد . الآية الثانية قوله تعالى « ثم أوحينا إليك
أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » وهذا يتمسك به من نسبته إلى إبراهيم عليه السلام ، وتعارضه الآية الأولى ، ثم
لا حاجة فيها إلى ذلك قال « أوحينا إليك » فوجب بما أوحى إليه ، لا بما أوحى إلى غيره . وقوله « أن اتبع » أي
افعل مثل فعله ، وليس معناه كن ميمياً له وواحداً من أمته ، كيف والملة عبارة عن أصل الدين والتوحيد والتفديس
الذي يتفق فيه جميع الشرائع ولذلك قال تعالى « ومن رغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » ولا يجوز تسفيهه الأنبياء
المخالفين له . ويدل عليه أنه لم يبحث عن ملة إبراهيم ، وكيف كان يبحث مع اندراس كتابه واستناد أخباره
الآية الثالثة قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً » وهذا يتمسك به من نسبته إلى نوح عليه
السلام ، وهو قاسد ، إذا تعارضه الآيتان السابقتان ، ثم الدين عبارة عن أصل التوحيد ، وإنما خصص
نوحاً بالذكر تشريراً له وتخصيصاً . ومتى راجع رسول الله صلى الله عليه وسلم تفصيل شرع نوح وكيف
أمكن ذلك مع أنه أقدم الأنبياء وأشدّ الشرائع اندراساً كيف وقد قال تعالى « شرع لكم من الدين
ما وصى به نوحاً » فلو قال شرع لنوح ما وصى به لكان ربما دلّ هذا على غرضهم ، وأما هذا فيصرف بضده الآية
الرابعة قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » الآية « وهو أحد الأنبياء » فليحكم بها .
واستدل بهذا من نسبته إلى موسى عليه السلام وتعارضه الآيات السابقة . ثم المراد بالنور والهدى أصل التوحيد
وما يشترك فيه النبيون دون الأحكام المعروضة للنسخ ، ثم لعله أراد النبيين في زمانه دون من بعدهم . ثم هو على
صفة الغير ، لأعلى صيغة الأمر ، فلا حاجة فيه . ثم يجوز أن يكون المراد حكم النبيين بها بأمر إبداءهم
به الله تعالى وحياً إليهم ، لا بوحى موسى عليه السلام . الآية الخامسة قوله تعالى بعد ذكر التوراة وأحكامهم
« ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » قلنا **﴿﴾** المراد به ومن لم يحكم بما أنزل الله مكتوباً به ، واجدأله
لا من حكم بما أنزل الله عليه خاصة ، أو من لم يحكم به ممن أوجب عليه الحكم به من أمته وأمة كل بني إذا
خالفت ما أنزل على نبيهم أو يكون المراد به يحكم بمنزلها النبيون ، وإن كان بوحى خاص إليهم لا بطريق التبعية .
وأما الأحاديث فأولها أنه صلى الله عليه وسلم طلب منه القصص في سنّ كسرت ، فقال كتاب الله يقضى
بالقصص ، وليس في القرآن قصص السنن إلا ما حكى عن التوراة في قوله تعالى والسنن بالسنن قلنا **﴿﴾** بل فيه

« فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » فدخل السن تحت عمومه . الحديث الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها ، وقرأ قوله تعالى « وأقم الصلاة لذكري » وهذا خطاب مع موسى عليه السلام (قلنا) ما ذكره صلى الله عليه وسلم تعليلا للإيجاب ، لكن أوجب بما أوحى إليه وبه على أنهم أمروا كما أمر موسى . وقوله لذكرى أى لذكر إيجابا للصلاة ، ولولا الخبر لكان السابق إلى التهم أنه لذكر الله تعالى بالقلب ، أو لذكر الصلاة بالإيجاب . الحديث الثالث مراجعته صلى الله عليه وسلم التوراة في رجم اليهوديين ، وكان ذلك تنكديا لهم في انكار الرجم إذ كان يجب أن يرجع الانجيل ، فانه آخر ما أنزل الله . فلذلك لم يرجع في واقعة سوى هذه . والله أعلم .

الأصل الثاني من الأصول الموهومة قول الصحابي

وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقا ، وقوم إلى أنه حجة إن خالف القياس . وقوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم « اتقوا بالذين من بدى » وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا ، والكل باطل عندنا ، فإن من يجوز عليه القلط والسهو ، ولم تثبت عصمته عنه ، فلا حجة في قوله . فكيف يصح بقولهم مع جواز الخطأ وكيف تدعي عصمتهم من غير حجة متواترة ؟ وكيف يصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟ وكيف يختلف المعصومان كيف وقد اتفقت الصحابة على جواز مخالفة الصحابة فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد ، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه فانتهاء الدليل على العصمة ، ووقوع الاختلاف بينهم ، وتصریحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة . ولخالف محسن شبه : (الشبهة الأولى) قولهم وإن لم تثبت عصمتهم ، فإذا تبعنا باتباعهم لزوم الاتباع كما أن الراوي الواحد لم تثبت عصمته ، لكن لزوم اتباعه للعصبة وقد قال صلى الله عليه وسلم « أصحابي كالنجم بأيهم اتبعتم اهتديتم » والجواب أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره صلى الله عليه وسلم بصرف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم اتباعهم ، وهو تغيير لم في الاقتداء بمن شأوا منهم بدليل أن الصحابي غير داخل فيه ، إذ له أن يخالف صحابيا آخر فكا خرج الصحابة بدليل ، فكذلك خرج العلماء بدليل ، وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع ، بل على الاحتذاء إذا اتبع ؟ فلهذا يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم ، أو من يخير العاصي في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل (الشبهة الثانية) أن دعوى وجوب الاتباع إن لم تصح لجميع الصحابة فتصح للخلفاء الأربعة لقوله صلى الله عليه وسلم « عليكم بسلي ، وسنة الخلفاء الراشدين من بدى » وظاهر قوله « عليكم » للإيجاب ، وهو ما « قلنا » فيلزمكم على هذا تميم الاجتهاد على سائر الصحابة رضى الله عنهم إذا اتفق الخلفاء ، ولم يكن كذلك ، بل كانوا يخالفون ، وكانوا يصرون بجواز الاجتهاد فيما ظهر لهم . وظاهر هذا تحريم مخالفة كل واحد من الصحابة وإن انفرد ، فليس في الحديث شرط الاتفاق ، وما اجتمعوا في المخالفة حتى يكون اتفاقهم اتفاق الخلفاء . وإيجاب اتباع كل واحد منهم محال مع اختلافهم في مسائل ، لكن المراد بالحديث إما أمر الخلق بالانقياد وبذل الطاعة لم أى عليكم بقبول إمارتهم وسميتهم ، أو أمر الأمة بأن ينهجوا منهجهم في العدل ، والانصاف والإعراض عن الدنيا ، وملازمة سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم في الفقر والمسكنة ، والشفقة على الرعية أو أراد منع من يهدم عن نقض أحكامهم ، فهذه احتمالات ثلاثة ، تعضدها الأدلة التي ذكرناها (الشبهة الثالثة) قولهم انه إن لم يجب اتباع الخلفاء فيجب اتباع أبي بكر وعمر بقوله صلى الله عليه وسلم « اتقوا بالذين من بدى أى بكر وعمر » (قلنا) تناقضه الأخبار السابقة ، فيعبر عنه بالاجتهاد الثلاث ثم قول

بوجه فيجب الاقتداء بهما في تجويزهما لغيرهما مخالفتها بموجب الاجتهاد . ثم ليت شعري لو اختلفا كما اختلفا في التسوية في العطاء فأيهما ينيح ؟ (الشبهة الرابعة) أن عبد الرحمن بن عوف وليّ عليّاً الخلافه بشرط الاقتداء بالشخصين فأبى ، وولى عثمان قبله ، ولم ينكر عليه (قلنا) لعله اعتقد بقوله عليه السلام « من بدى » جواز تقليد العالم للعالم ، وعلى رضى الله عنه لم يعتقد ، أو اعتقد أن قوله صلى الله عليه وسلم « اقتدوا بالذين من بدى آتى بكر وعمر » إيجاب التقليد ، ولا حجة في مجرد مذهبه ، وبما رضى مذهب على إذ فهم أنه إنما أراد عبد الرحمن اتباعهما في السيرة والعدل ، وفهم على إيجاب التقليد (الشبهة الخامسة) أنه إذا قال الصحابي قولاً يخالف القياس فلا يحمل له إلا سماع خير فيه (قلنا) فهذا إقرار بأن قوله ليس بحجة وإنما الحجة الخبر ، إلا أنكم أنتم الخير باتوهم المجرد ، ومستندنا إجماع الصحابة رضى الله عنهم في قبول خبر الواحد ، وهم إنما عملوا بالخبر المصرح بروايته دون للوهوم للمقيد الذى لا يعرف لفظه ومورده . فقوله ليس بنص صريح في سماع خير ، بل ربما قاله عن دليل ضعيف ظنه دليلاً وأخطأ فيه والخطأ جائز عليه ، وربما يمسك الصحابي بدليل ضعيف وظاهر موهوم . ولو قاله عن نص قاطع لمصرح به . نعم تمارض قياسان وقول الصحابي مع أحدهما فيجوز للمجتهد إن غلب على ظنه الترجيح بقول الصحابي أن يرجح . وكذلك نوع من المعنى يقتضى تغليب الأدية بسبب الجرم ، وقياس أظهر منه يقتضى نفي التغليب فيما يخلب على ظن المجتهد أن ذلك للمعنى الأخرى الذى ذهب إليه الصحابي يرجح به ، ولكن يختلف ذلك باختلاف المجتهدين . أما وجوب اتباعه - ولم يصرح بنقل خبر - فلا وجه له . وكيف وجب ما ذكره أخبار آحاد ، ونحن أثبتنا القياس والاجماع وخبر الواحد بطرق قاطعة لا يخبر الواحد وجعل قول الصحابي حجة كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وخبره أثبات أصل من أصول الأحكام ومداركة فلا يثبت إلا بقاطع كسائر الأصول (مسئلة) أن قال قائل إن لم يجب تقليد ، فهل يجوز تقليد ؟ (قلنا) أما المعنى فيقدم ، وأما العالم فإنه أن جاز له تقليد العالم جاز له تقليد ، وإن حرمت تقليد العالم للعالم فقد اختلف قول الشافعى رحمه الله في تقليد الصحابة ، فقال في القديم : يجوز تقليد الصحابي إذا قال قولاً وناشر قوله ولم يخالف . وقال في موضع آخر : يقد وان لم ينتشر . ورجح في الجديد إلى أنه لا يقبل العالم صحابياً ، كما لا يقبل عالماً آخر . ونقل المزي عن ذلك ، وأن العمل على الأدلة التى بها يجوز للصحابة الفتوى ، وهو الصحيح المختار عندنا إذا كل مادل على تحريم تقليد العالم للعالم كما سيأتى في كتاب الاجتهاد لا يفرق فيه بين الصحابي وغيره (فان قيل) كيف لا يفرق بينهم مع ثناء الله تعالى وثناء رسول الله صلى الله عليه وسلم عليهم حيث قال تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وقال تعالى « لقد رضى الله عن المؤمنين » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « خير الناس قرنى » ، وقال صلى الله عليه وسلم « أصحابي كالنجوم » إلى غير ذلك (قلنا) هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد في عملهم ودينهم وعلمهم عند الله تعالى ، ولا يوجب تقليدهم لأجوازاً ، ولا وجوباً فإنه صلى الله عليه وسلم أثنى أيضاً على آحاد الصحابة ، ولا يتميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه كقوله صلى الله عليه وسلم « لو وزن إيمان أبى بكر بإيمان العالمين لرجح » وقال صلى الله عليه وسلم « إن الله قد ضرب بالحق على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مرأى » وقال لعمر « والله ما سلكت فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فحك » وقال صلى الله عليه وسلم في قصة أسارى بدر حيث نزلت الآية على وفق رأى عمر - لو وزن بلاء من المياد مانحاً منه إلا عمر » وقال صلوات الله عليه « إن منكم محدثين وإن عمر منهم » وكان على رضى الله عنه وغيره من الصحابة يقولون : ما كنا نظن إلا أن ملكاً بين عينيه يسوده ، وأن ملكاً ينطق على لسانه . وقال صلى الله عليه وسلم في حق على « اللهم أدر الحق مع على حيث

دار « وقال صلى الله عليه وسلم « أقضاكم على » وأفرضكم زيد ، وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل » وقال عليه السلام « رضيت لأمتي ما رضى ابن أم عبد » وقال عليه السلام لأبي بكر وعمر « لو اجتمع على شيء ما خالفتم » وأراد في مصالح الحرب ، وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلا .

فصل في ترجيح الشافعي في القديم على تقليد الصحابة ونصروه

قال في « كتاب اختلاف الحديث » أنه روى عن علي أنه صلى في ليلة ست ركعات ، في كل ركعة ست سجيدات . قال : لو ثبت ذلك عن علي لقلت به ، وهذا لأنه رأى أنه لا يقول ذلك إلا عن توقيف ، إذ لا مجال للقياس فيه ، وهذا غير مرضي ؛ لأنه لم ينقل فيه حديثا حتى يتأمل لفظه ومورده وقراءته ونحوه وما يدل عليه ، ولم تعبد إلا بقول خير يرويه صحابي مكشوفاً يمكن النظر فيه كما كان الصحابة يكتبون بذكر مذهب مخالف للقياس ويقدرون ذلك حديثاً من غير تصريح به . وقد نص في موضع أن قول الصحابي إذا انتشر ولم يخالف ، فهو حجة ، وهو ضعيف لأن السكوت ليس بقول فأي فرق بين أن ينتشر أو لا ينتشر ؟ وقد نص علي أنه إذا اختلفت الصحابة فلائمة أولى ، فإن اختلفت الأئمة فقول أبي بكر وعمر أولى لمزيد فضلها . وقال في موضع آخر : يجب الترجيح بقول الأعم والأكثر قياساً لكثرة الفقهاء على كثرة الرواة وكثرة الأشباه وإنما يجب ترجيح الأعم ؛ لأن زيادة علمه تقوى اجتهاده ، وتبعده عن الإهمال والتقصير والخطأ ، وإن اختلف الحكم والقوى من الصحابة فقد اختلف قول الشافعي فيه ، فقال مرة : الحكم أولى ؛ لأن العناية به أشد ، والمشورة فيه أبلغ . وقال مرة : القوى أولى ، لأن سكوتهم على الحكم يحمل على الطاعة للوأي ، وكل هذا مرجوح عنه (فان قيل) فما قولكم في ترجيح أحد القياسين بقول الصحابي (قلنا) قال القاضي : لا ترجيح إلا بقوة الدليل ، ولا يقوى الدليل بمصير مجتهد إليه . واختار أن هذا في محل الاجتهاد ، وربما يتعارض ظنان ، والصحابي في أحد الجانبين ، فتدبر قس المجتهد إلى موافقة الصحابي ، ويكون ذلك أغلب على ظنه ، ويختلف ذلك باختلاف المجتهدين . وقال قوم إنما يجوز ترجيح قياس المصير إذا كان أصل القياس في الأصل شاهد بها الصحابي ، وإلا فلا فرق بينه وبين غيره . وهذا قريب ، ولكن مع هذا يحتمل أن يكون مصيره إليه لا اختصاصاً بمشاهدة ما يدل عليه ، بل بمجرد الظن . أما إذا حل الصحابي لفظ الخبر على أحد محتمليه فمنهم من رجح ، ومنهم من قال : إذا لم يقل علمت ذلك من لفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بقراءة شاهدها فلا ترجيح به وهذا اختيار القاضي (فان قيل) فقد ترك الشافعي في الجديد القياس في تقييد الدية في الحرم بقول عثمان ، وكذلك فرق بين الحيوان وغيره في شرط البراءة بقول علي (قلنا) له في مسألة شرط البراءة أقوال : فحل هذا مرجوح عنه ، وفي مسألة التخليط الظن به أنه قوى القياس بموافقة الصحابة ، فان لم يكن كذلك . فذهب في الأصول أن لا يقلد . والله أعلم .

الأصل الثالث من الأصول الموهومة : الاستحسان

وقد قال به أبو حنيفة وقال الشافعي من استحسن فقد شرع . ورد الشيء قبل فهمه حال . فلا بد أولاً من فهم الاستحسان . وله ثلاثة معان : الأول - وهو الذي يسبق إلى التهم - ما يستحسنه المجتهد بقله ، ولا شك في أن يجوز ورود الصيد باتباعه عقلاً ، بل لو ورد الشرع بأن ماسبق إلى أوهامكم ، أو استحسنتموه بمقولكم أو سبق إلى أوهام اللوام مثلاً فهو حكم الله عليكم لجوازناه ، ولكن وقوع الصيد لا يعرف من ضرورة العقل ونظيره ، بل من السمع ، ولم يرد فيه صريح متواتر ، ولا نقل آحاد ، ولو ورد لكان لا يثبت بخير الواحد ، فان جعل الاستحسان مدركاً من مدارك أحكام الله تعالى يزل منزلة الكتاب والسنة والإجماع ، وأصلاً من

الأصول لا يثبت بخير الواحد ، ومهما اتقى الدليل وجب النقي * المسلك الثاني : أنا نعلم قطعاً إجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له أن يحكم بهواه وشهوته من غير نظر في دلالة الأدلة ، والاستحسان من غير نظر في أدلة الشرع حكم بالهوى الجرد ، وهو كاستحسان العاصي ومن لا يحسن النظر . فانه إنما يجوز الاجتهاد للعالم دون العاصي لأنه يفارقه في معرفة أدلة الشرعة ، وتميز صحيحها من قاسدها وإلا فالعاصي أيضاً يستحسن ، ولكن يقال : لعل مستند استحسانك وهم وخيال لأصله ، ونحن نعلم أن النفس لا تميل إلى الشيء إلا بسبب تميل إليه ، لكن السبب يتقيد إلى ما هو وهم وخيال إذا عرض على الأدلة لم يتحصل منه طائل . وإلى ما هو مشهور من أدلة الشرع ، فلم يميز المستحسن ميله عن الأوهام وسوايق الرأي إذا لم ينظر في الأدلة ولم يأخذ منها . ولهم شبه ثلاث : (الشبهة الأولى) قوله تعالى « اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم » وقال « الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » (قلنا) اتبعوا أحسن ما أنزل إلينا ، هو اتباع الأدلة فينبوا أن هذا مما أنزل إلينا ، فصلا عن أن يكون من أحسنه ، وهو كقوله تعالى « واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم » ثم نقول : نحن نستحسن أبطال الاستحسان ، وأن لا يكون لنا شرع سوى المصدق بالمعجزة فليكن هذا حجة عليهم . الجواب الثاني أن يلزم من بظاهر هذا اتباع استحسان العاصي والطفل والعموم اللفظ ، فإن قلتم المراد به بعض الاستحسانات وهو استحسان من هو من أهل النظر فكذلك نقول المراد كل استحسان صدر عن أدلة الشرع ، وإلا فأى وجه لأعتبار أهلية النظر في الأدلة مع الاستثناء عن النظر (الشبهة الثانية) قوله صلى الله عليه وسلم « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ، ولا حجة فيه من أوجه : الأول أنه خير واحد لا يثبت به الأصول . الثاني أن المراد به ما رآه جميع المسلمين ، لأنه لا يخلو أن يريد به جميع المسلمين أو أحادهم فإن أراد الجميع ، فهو صحيح إذ الأمة لا تجتمع على حسن شيء إلا عن دليل ، والاجماع حجة ، وهو مراد الخبير . وإن أراد الأحاد لزم استحسان العوام فإن فرق بأنهم ليسوا أهلاً للنظر قلنا إذا كان لا ينظر في الأدلة فأى فائدة لأهلية النظر الثالث أن الصحابة أجمعوا على استحسان منع الحكم بخير دليل ولا حجة ، لأنهم مع كثرة وقائعهم تمسكوا بالظواهر والأشياء ، وما قال واحد حكمت بكذا وكذا لأنى استحسنته ، ولو قال ذلك لشددوا الإنكار عليه ، وقالوا من أنت حتى يكون استحسانك شرعاً ، وتكون شارعاً لنا ؟ وما قال معاذ حيث بعثه إلى اليمن إنى أستحسن ، بل ذكر الكتاب ، والسنة ، والاجتهاد فقط (الشبهة الثالثة) أن للأمة استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجره وعوض الماء ولا تقدير مدة السكون واللبث فيه ، وكذلك شرب الماء من يد السقاء بخير تقدير العوض ولا مبلغ للماء المشروب ، لأن التقدير في مثل هذا قبيح في العادات ، فاستحسنوا ترك المضايقة فيه ، ولا يحصل ذلك في إجارة ولا بيع . والجواب من وجهين : الأول أنهم من أين عرفوا أن الأمة فعلت ذلك من غير حجة ودليل ولعل الدليل جريان ذلك في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم مع معرفته به وتقريره عليه لأجل المشقة في تقدير الماء للمشروب والمصوب في الحمام وتقدير مدة المقام والمشقة سبب الرخصة . الثاني أن نقول : شرب الماء يتسلم السقاء مباح ، وإذا أظف ماءه : فعليه ثمن المثل إذ قرينة حاله تدل على طلب العوض فيما بذله في الغالب ، وما يذلل في الغالب يكون ثمن المثل ، فيقبله السقاء ، فإن منع فعليه مطالبته ، فليس في هذا إلا الاكتفاء في معرفة الإباحة بالمطاعة والقرينة وترك المناكسة في العوض ، وبقرينة حال الجاهل ، ثم ما يذلل أن ارضى به الجاهل واستبجح بالقرينة ، ومتلف بشرط طالبه بالمزيد إن شاء ، فليس هذا أمراً مبدعاً ، ولكن منتهى مقتضى القياس حجة * والتأويل الثاني للاستحسان قولهم المراد به دليل يتقيد في نفس المجتهد ، لا تساعده العبارة عنه ، ولا يهدر على إبرازه واطهاره

وهذا هوس لأن مالا يقدر على التصير عنه لا يدري أنه وهم وخيال أو تحقيق ، ولا بد من ظهوره ليعتبر بأدلة الشريعة لتبصيره الأدلة أو تزيفه أما الحكم بما لا يدري ماهو ، فمن أين يعلم جوازه ؟ أو ضرورة العقل ، أو نظره ، أو سماع متواتر ، أو أحد ؟ ولا وجه لدعوى شيء من ذلك كيف وقد قال أبو حنيفة إذا شهد أربعة على زنا شخص ، لكن عين كل واحد منهم زاوية من زوايا البيت وقال زنى فيها فالقياس أن لأحد عليه لكننا نستحسن حدّه فيقول له لم يستحسن سفك دم مسلم من غير شبهة إذ لم تجتمع شهادة الأربعة على زنا واحد . وغايته أن يقول تكذيب للمسلمين قبيح ، وتمديقهم وهم عدول حسن ، فتصدقهم ، وتقدر دورانه في زينة واحدة على جميع الزوايا بخلاف ما لو شهدوا في أربع بيوت ، فإن تقدير التزاحف بعيد . وهذا هوس لأننا نصدقهم ولا نرجم المشهود عليه كما لو شهد ثلاثة ، وكما لو شهدوا في دور ، ونقدرا الرجم من حيث لم نعلم بقية اجتماع الأربعة على شهادة واحدة فدره الحد بالشبهة أحسن . كيف وإن كان هذا دليلا فلا تنكر الحكم بالدليل ، ولكن لا ينبغي أن يسمى بعض الأدلة استحصانا * التأويل الثالث للاستحصان ذكره الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة ممن عجز عن نصره الاستحصان ، وقال ليس هو عبارة عن قول بغير دليل ، بل هو بدليل وهو أجناس منها العدول بحكم المسئلة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن مثل قوله مالي صدقة ، أو أنه على أن أتصدق على فالتقدير بالمال لا بالمال ، لكن استحسن أبو حنيفة التخصيص بالمال الزكاة لقوله تعالى « خذ من أموالهم صدقة » ولم ير إلا مال الزكاة . ومنها أن يدل بها عن نظائرها بدليل السنة كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتقدم على خلاف قياس الأحداث ، وهذا مما لا يذكر ، وإنما يرجع الاستنكار إلى اللفظ ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحصانا من بين سائر الأدلة والله أعلم .

الأصل الرابع من الأصول الموهومة : الاستصلاح

وقد اختلف العلماء في جواز اتباع المصلحة للرسالة ، ولا بد من كشف معنى المصلحة وأقسامها فنقول : المصلحة بالإضافة إلى شهادة الشرع ثلاثة أقسام : قسم شهد الشرع لاعتبارها ، وقسم شهد لبطالتها ، وقسم لم يشهد الشرع لابطالها ولا لاعتبارها . أما ما شهد الشرع لاعتبارها فهي محمودة يرجع حاصلها إلى القياس وهو اقتباس الحكم من مقول النص والاجماع ، وسقيم الدليل عليه في القطب الرابع فانه نظري كيفية استنباط الأحكام من الأصول المنسمة ومثاله حكنا أن كل ما سكر من مشروب أو ما كوى فحرم قياسا على الخمر ، لأنها حرمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف فتحریم الشرع الخمر دليل على ملاحظة هذه المصلحة . القسم الثاني ما شهد الشرع لبطالتها ، مثاله قول بعض العلماء لبعض الملوك لا جامع في نهار رمضان إن عليك صوم شهرين متتابعين ، فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعطاء رقبة مع اتساع ماله قال : لو أخرته بذلك أسهل عليه واستحضر اعتناق رقبة في جنب قضاء شهوته ، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم ليترجم به . فهذا قول باطل ، وخالف لنص الكتاب بالمصلحة ، وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال . ثم إذا عرف ذلك من صليح العلماء لم تحصل الثقة للملوك بقوام ، وظنوا أن كل ما يفتون به فهو تعريف من جهتهم بالرأى . القسم الثالث ما لم يشهد له من الشرع بالبطالان ولا بالاعتبار نص معين وهذا في محل النظر ، فلنقدم على تمثيله تقديرا آخر ، وهو أن المصلحة باعتبار قوة تها في ذاتها تنقسم إلى ما هي في رتبة الضرورات ، وإلى ما هي في رتبة الحاجات ، وإلى ما يتعلق بالخصنيات والزینات وتنعاد أيضا عن رتبة الحاجات . ويتعلق بإذيل كل قسم من الأقسام ما يجري منها مجرى التكلفة والتجملها . ولنتفهم أولا معنى المصلحة ، ثم أمثلة مراتبها أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة ، ولستنا نفي بذلك ، فإن جلب المنفعة ، ودفع الضرر مقاصد الخلق ، وصلاح

الحلق في تحصيل مقاصدهم لكننا نغني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع ، ومقصود الشرع من الحلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ، وقسمهم ، وعقلهم ، ونسبهم ، ومالههم ، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة ، وكل ما يفوت هذه الأصول ، فهو مفسدة ، ودفعها مصلحة . وإذا أطلقنا المعنى الخليل والناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس . وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات ، فهي أقوى المراتب في المصالح . ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل ، وعقوبة المبتدع الداعى إلى بدعته ، فإن هذا يفوت على الحلق دينهم ، وقضاؤه بإيجاب القصاص إذ به حفظ النفوس . وإيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف . وإيجاب حد الزنا إذ به حفظ النسب . وإيجاب زجر النصاب والسراق إذ به يحصل حفظ الأموال التي هي مآش الحلق ، وهم مضطرون إليها . وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل أن لا تشمل عليه ملة من الملل ، وشرعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الحلق . ولذلك لم تختلف الشرائع في تحريم الكفر ، والقتل ، والزنا ، والسرقة ، وشرب المسكر . أما ما يجري مجرى التكلفة والتمتع لهذه المرتبة فكقولنا للمائة مربية في استيفاء القصاص لأنه مشروع للزجر والتشفي ولا يحصل ذلك إلا بالثلل . وكقولنا القليل من الخمر إنما حرم ، لأنه يدعو إلى الكثير ، فيقاس عليه التنبذ ، فهذا دون الأول ، ولذلك اختلفت فيه الشرائع . أما تحريم السكر فلا تنفك عنه شريعة ، لأن السكر يسد باب التكليف والتبذير (الرتبة الثانية) ما يقع في رتبة الحاجات من المصالح والناسبات كتبسيط الولي على تزويج الصغيرة والصغير ، فذلك لا ضرورة إليه ، لكنه يحتاج إليه في اقتناء المصالح ، وتقييد الكفاية خيفة من القوات واستغناء للصالح المنتظر في المال ، وليس هذا كتبسيط الولي على تربيته وارضاعه وشراء الملبوس والمعلوم لأجله ، فإن ذلك ضرورة لا يتصور فيها اختلاف الشرائع المطلوب بها مصالح الحلق . أما النكاح في حال الصغر فلا يرقى إليه توقان شهوة ولا حاجة تناسل ، بل يحتاج إليه لإصلاح المعيشة بإشباتك المشائر ، والتظاهر بالأصهار ، وأمور من هذا الجنس لا ضرورة إليها . أما ما يجري مجرى التتمتع لهذه الرتبة فهو كقولنا لا تزوج الصغيرة إلا من كفؤ وبمهر مثل ، فإنه أيضاً مناسب ، ولكنه دون أصل الحاجة إلى النكاح ولهذا اختلف العلماء فيه (الرتبة الثالثة) ما يرجع إلى ضرورة ولا إلى حاجة ، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير للزاي والمزائد ورعاية أحسن المناهج في المعاملات مثاله سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وزواجه ، من حيث إن العبد نازل القدر والرتبة ضعيف الحال والمزلة باستنفاذ المالك إليه ، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة . أما سلب ولاجه فهو من مرتبة الحاجات ؛ لأن ذلك مناسب للمصلحة إذ ولاية الأطفال تستدعي استغراقاً وفراناً ، والعبد مستغرق بالخدمة ، فتفويض أمر الطفل إليه إضرار بالطفل . أما الشهادة فتضيق أحياناً كالأرواية والفتوى ولكن قول القائل سلب منصب الشهادة تحسنة قدره ليس كقوله سلب ذلك لسقوط الجملة عنه ؛ فإن ذلك لا يشم منه راحة مناسبة أصلاً . وهذا لا ينفك عن الانتظام لو صرح به الشرع ، ولكن تتفق مناسبته بالأرواية والفتوى ، بل ذلك يتقص عن المناسب إلى أن يعتبر عنه . والمناسب قد يكون مقروصاً فيترك ، أو يحرز عنه بغيره أو تقييد كتحديد النكاح بالولي لو أمكن تمثيله بفتور رأيها في انقضاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظواهر لكان واقفاً في الرتبة الثانية . ولكن لا يصح ذلك في سلب عبارتها وفي نكاح الكفؤ ، فهو في الرتبة الثالثة ؛ لأن الأليق بمحاسن العادات استعجاب النساء عن مباشرة العقد ، لأن ذلك يشعر بموتان قسماً إلى الرجال ، ولا يليق ذلك بالمروعة ، فتفويض الشرع ذلك إلى الولي حلاً للخلق على أحسن المناهج . وكذلك تقييد النكاح بالشهادة لو أمكن تمثيله بالإثبات عند النزاع لكان من قبيل الحاجات ، ولكن سقوط الشهادة على رضاها يضيف هذا المعنى ، فهو

لنضيم أمر النكاح ، وتمييزه عن السفاح بالإعلان والاطهار عند من له رتبة ومزلة ، وعلى الجملة فليالحق برتبة
 التصحيبات ، فإذا عرفت هذه الأقسام فقول الواقع في الرتبين الأخيرين لا يجوز الحكم بمجرد ان لم يتخذ
 بشهادة أصل ، إلا أنه يجري مجرى وضع الضرورات ، فلا بد في أن يؤدي إليه اجتنب مجتهد ، وإن لم يشهد
 الشرع بالرأى فهو كالاستحسان ، فإن اعتضد بأصل فذاك قياس ، وسأيت . أما الواقع في رتبة الضرورات فلا
 بد في أن يؤدي إليه اجتنب مجتهد ، وإن لم يشهد له أصل معين . ومثاله ان الكفار اذا تراسوا بجماعة من
 أسارى المسلمين فلو كففتنا عنهم لصدومنا ، وغلبوا على دار الاسلام ، وقتلوا كافة المسلمين . ولو رمينا القوس
 لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً ، وهذا لا عهد به في الشرع . ولو كففتنا . سلطنا الكفار على جميع المسلمين
 فيقتلونهم ، ثم يقتلون الأسارى أيضاً ، فيجوز أن يقول قائل هذا الأسير مقتول بكل حال ، فحفظ جميع المسلمين
 أقرب الى مقصود الشرع ، لأننا نعلم قطعاً أن مقصود الشرع تقليل القتل ، كما يقصد جسم سيده عند الامكان
 فإن لم تقدر على الجسم قدرنا على التقليل ، وكان هذا التفاتاً الى مصلحة علم الضرورة كونها مقصود الشرع ، لا دليل
 واحد وأصل معين ، بل بأدلة خارجة عن المحصر . لكن تحصيل هذا المقصود بهذا الطريق وهو قتل من لم
 يذنب غريب ، لم يشهد له أصل معين ، فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معين ، وانقدح
 اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف أنها ضرورة قطعية كلية ، وليس في معناها ما لو تراس الكفار في قلعة بمسلم
 أو لا يحمل رمى القوس ، إذ لا ضرورة ، فينا غنية عن القلعة فنعدل عنها ، إذ لم تقطع بظفرنا ، لأنها ليست قطعية
 بل ظنية . وليس في معناها جماعة في سفينة لو طرحوا واحداً منهم لنجوا ، وإلا غرقوا جميعهم ، لأنها
 ليست كلية إذ يحمل بها هلاك عدد محصور . وليس ذلك كاستئصال كافة المسلمين ، ولأنه ليس بصين واحد للأغراق
 إلا أن يصين بالقرعة ، ولا أصل لها . وكذلك جماعة في خيمة لو أكلوا واحداً بالقرعة لنجوا ، فلا رخصة فيه ،
 لأن المصلحة ليست كلية . وليس في معناها قطع اليد للأكل حفظاً للروح ، فإنه تنفذ الرخصة فيه ، لأنه
 إضرار به لمصلحة ، وقد شهد الشرع للأضرار بشخص في قصص صلاحه كالصد والجملة وغيرها ، وكذا
 قطع المضطر قطعة من ثغفه إلى أن يجد الطعام ، فهو كقطع اليد ، لكن ربما يكون القطع سبباً ظاهراً في
 الهلاك ، فيمنع منه ، لأنه ليس فيه يقين الخلاص ، فلا تكون المصلحة قطعية (فإن قيل في الضرب بالثمة
 للاستئطاف بالسرقة مصلحة فهل يقولون بها (قلنا) قد قال بها مالك رحمه الله ، ولا نقول به لا لبطال النظر
 إلى جنس المصلحة لكن لأن هذه مصلحة تعارضها أخرى ، وهي مصلحة المضروب ، فإنه ربما يكون بريئاً
 من الذنب ، وترك الضرب في مذهب أهون من ضرب بريء ، فإن كان فيه فتح باب يسر معه انتزاع الأموال
 ففي الضرب فتح باب إلى تعذيب البريء (فإن قيل في التزديق للنسر إذا ناب فالمصلحة في قتله ، وأن لا يقبل
 توبته ، وقد قال صلى الله عليه وسلم « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا تروا ، (قلنا)
 هذه المسئلة في محل الاجتهاد ، ولا يبعد قتله ، إذ وجب بالزندقه قتله ، وإنما كلمة الشهادة سقط القتل في
 اليهود والنصارى ، لأنهم يحقدون ترك دينهم بكلمة الشهادة ، والتزديق يرى النقية عين الزندقه ،
 فهذا الوقضينا به فحاصله استعمال مصلحة في تخصيص عموم ، وذلك لا يشكره أحد (فإن قيل في رب ساع
 في الأرض بالفساد بالدعوة إلى البدعة أو بإغراء الظلمة بأموال الناس وحرهم وسفك دماهم بإثارة الفتنة ،
 والمصلحة قتله لكشف شره فإذا تروا فيه ؟ (قلنا) إذا لم يقتض جرمية موجبة لسفك الدم فلا يسفك
 دمه إذ في تخليد الجسد عليه كفاية شره ، فلا حاجة إلى القتل ، فلا تكون هذه المصلحة ضرورية (فإن قيل
 إذا كان الزمان زمان فتنة ، ولم يقدر على تخليد الجسد فيه مع تبدل الولايات على قرب ، فليس في إيقاعه
 وجوبه ، إلا بإظهار حقيقته وتعميق داعيته ليزداد في الفساد والأغواء بعد اعتد الإثبات (قلنا) هذا الآن

رجم بالظن ، وحكم بالوهم ، فربما لا يغت ولا تبدل الولاية والقتل بتوهم المصلحة لا سبيل إليه ﴿ فان قيل ﴾
 فاذا تقرر الكفار بالمسلمين فلا تقطع بتسلطهم على استئصال الاسلام لم يقصد الترس ، بل يدرك ذلك
 بغلبة الظن ﴿ قلنا ﴾ لا جرم ذكر المراقبون في المنزه وجبين في تلك المسئلة ، وعلاوة بان ذلك مقلون ، ونحن
 إنما نجوز ذلك عند القطع ، أو ظن قريب من القطع . والظن القريب من القطع إذا صار كليا ، وعظم الخطر
 فيه فتهتقر الأشخاص الجزئية بالإضافة إليه ﴿ فان قيل ﴾ إن في توقفتان الساعي في الأرض بالسواضرراً
 كلياً بمرض أموال المسلمين ودماهم للهلك ، وغلب ذلك على الظن بما عرف من طبيعته ومادته الحرجية طول
 عمره ﴿ قلنا ﴾ لا يبعد أن يؤدي اجتهد بجهد إلى قتله إذا كان كذلك ، بل هو أولى من الترس ، فإنه لم يذب
 ذنباً ، وهذا قد ظهرت منه جرائم توجب العقوبة وإن لم توجب القتل ، وكأنه التصق بالحيوانات الضارية ،
 لما عرف من طبيعته وسجيته ﴿ فان قيل ﴾ كيف يجوز المصير إلى هذا في هذه المسئلة وفي مسئلة الترس وقد
 قدم أن المصلحة إذا خالفت النص لم تتبع كإيجاب صوم شهرين على الملوك إذا جامعوا في نهار رمضان وهذا
 يخالف قوله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً » وقوله تعالى « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » وأى
 ذنب لاسلم يقتل به كافر ؟ فإن زعمتم أنا نخصص العموم بصورة ليس فيها خطر كلى فلتخصص الحق بصورة
 يحصل بها الاتجار عن الجنابة حتى يخرج عنها الملوك ، فاذ غاية الأمر في مسئلة الترس أن يقطع باستئصال
 أهل الاسلام ، فما بالنا نقتل من لم يذب قصداً ونجمله فداء للمسلمين ، ونخالف النص في قتل النفس التي حرم
 الله تعالى ﴿ قلنا ﴾ لهذا نرى المسئلة في محل الاجتهاد ، ولا يبعد المنع من ذلك ، ويأيد بمسئلة السفينة ، وأنه
 يلزم منه قتل ثلث الأمة لاستصلاح ثلثها ترجيحاً للكثرة إذ لا خلاف في أن كافر أو قصد قتل عدد محصور
 كمشرة مثلاً وتترس بمسلم فلا يجوز لم يقتل الترس في الدفع ، بل حكمهم كحكم عشرة أكرهوا على قتل
 أو اضطرروا في خمسة إلى أكل واحد ، وإنما نشأ هذا من الكثرة ، ومن كونه كلياً . لكن للسلك الذي
 لا يخصص حكم آخر أقوى من الترجيح بكثرة العدد ، وكذلك لو اشتبهت أخته بنساء بلدة حل له النكاح ولو
 اشتبهت بعشرة وعشرين لم يحل ، ولا خلاف أنهم لو تترسوا بنسائهم وذريتهم قاتلتهم ، وإن كان التحريم
 عاماً ، لكن تخصيصه بشيء هذه الصورة ، فكذلك ههنا التخصيص ممكن . وقول القائل هذا سلك دم محرم
 مخصص بمعارضه أن في الكف عنه إهلاك دماء مخصصة لأحضر لها ، ونحن نعلم أن الشرع يؤثر السلك
 على الجزئي ، فإن حفظ أهل الاسلام عن اصطلام الكفار أم في مقصود الشرع من حفظ دم مسلم
 واحد ، فهذا مقطوع به من مقصود الشرع ، والمقطوع به لا يحتاج إلى شهادة أصيل ﴿ فان قيل ﴾
 فتوظيف المخرج من المصالح قبل إليه سبيل أم لا ؟ ﴿ قلنا ﴾ لا سبيل إليه مع كثرة الأموال في أيدي
 الجنود ، أما إذا خلت الأيدي من الأموال ، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بغراجات السكرك ، ولو تفرق العسكر
 واشتغلوا بالسكيب لغير دخول الكفار بلاد الاسلام ، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامة في بلاد الاسلام
 فيجوز للامام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند . ثم ان رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي
 فلا يخرج ، لأننا نعلم أنه إذا تعارض شر أن أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين ، وما يؤديه
 كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخطر به من نفسه وماله لو خلت خطة الاسلام عن ذي شوكة يحفظ
 نظام الأمور ويقطع مادة الشرور . وكان هذا لا يخلو عن شهادة أصول معينة فإن " لولي الطفل حمارة للفتوات
 وإخراج أجرة القمصاد ، ومن الأدوية وكل ذلك تجيز خسران لتوقع ما هو أكثر منه . وهذا أيضاً يؤدي
 مسلك الترجيح في مسئلة الترس ، لكن هذا تصرف في الأموال ، والأموال مبتلة يجوز إهلاكها في الأغراض
 التي هي أهم منها وإنما المحظور سلك دم مخصص من غير ذنب سافك ﴿ فان قيل ﴾ فيأى طريق يبلغ الصنابة

حد الشرب إلى ثمانين فان كان حد الشرب مقدراً فكيف زادوا بالمصلحة ؟ وان لم يكن مقدراً وكان تعزيراً
 فلم اتفقوا إلى الشبه بعد القذف ؟ (قلنا) الصحيح أنه لم يكن مقدراً ، لكن ضرب الشارب في زمان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بالمال وأطراف الثياب ، فقدر ذلك على سبيل التعديل والتقوم بأربعين ، فراوا المصلحة
 في الزيادة فزادوا ، والتعزيرات مفوضة إلى رأى الأئمة ، فكانت ثبت بالإجماع أنهم أمروا بجرامة المصلحة
 وقيل لهم اصلوها بما راجعوه أصوب بعد أن صدرت الجناية الموجبة للعقوبة . ومع هذا فلم يربطوا الزيادة على
 تعزير رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا بقرب من منصوصات الشرع ، فراوا الشرب مظنة القذف ، لأن
 من سكر هذى ، ومن هذى افتري ، وراوا الشرع يقيم مظنة الشيء مقام نفس الشيء كما أقام النوم مقام الحدث
 وأقام الوطء مقام شغل الرحم ، والبولغ مقام نفس العقل لأن هذه الأسباب مثلاً هذه العائى ، فليس ما ذكره
 مخالفة للنص بالمصلحة أصلاً (فإن قيل) لما قولكم في المصالح الجزئية المتعلقة بالأشخاص مثل المفقود وزوجها
 إذا اندرس خبر موته وحياته ، وقد انقضت سنين ، وتضررت بالعزوبة ، أغسخت نكاحها بالمصلحة أم لا ؟
 وكذلك إذا عقد وليان أو وكيلان نكاحين أحدهما سابق ، واستقيم الأمر ، ووقع اليأس من البيان بقيت
 المرأة محبوسة طول العمر عن الأزواج ، وعمرته على زوجها المالك لما في علم الله تعالى . وكذلك للمرأة إذا
 تباعد حيضها عشر سنين ، وتوقفت عدتها ، وبقيت ممنوعة من النكاح هل يجوز لها الاعتداد بالأنهر
 أو نكثي بترى أربع سنين وكل ذلك مصلحة ودفع ضرر ، ونحن نعلم أن دفع الضرر مقصود شرعاً
 (قلنا) للمسلطان الأوليان مختلف فيها فيما في عمل الاجتهاد فقد قال عمر تنكح زوجة المفقود بداربع سنين
 من إقطاع الخمر ، وبه قال الشافعى في القديم ، وقال في الجديد تصير إلى قيام البينة على موته ، أو انقضاء
 مدة يعلم أنه لا يعيش إليها ، لأننا إن حكنا بموته بغير بينة فهو بعيد ، إذ لا ندراس الأخبار أسباب سوى الموت
 لأسباب في حق الحامل الذكر ، التازل القدر وان فسختنا فالفسخ إنما ثبت بنص ، أو قياس على منعوس ،
 والمنعوس أضرار وعيوب من جهة الزوج من إصاار وعنة ، فإذا كانت النفقة دأمة فضاية الامتناع من
 الوطء ، وذلك في الحضرة لا يؤثر ، فكذلك في الغيبة (فإن قيل) سبب الفسخ دفع الضرر عنها ورعاية جانبها فيما راضه
 أن رعاية جانبها أيضاً مهم ، ودفع الضرر عنه واجب ، وفي تسليم وجهه إلى غيره في غيبته ولمعه عبوس ، أو مرض
 معذور إضرار به ، فقد تقابل الضرران ، وما من ساعة إلا وقدم الزوج فيها يمكن ، فليس تصفو هذه المصلحة
 عن معارض ، وكذلك اختلف قول الشافعى في مسألة الوليين ، ولو قيل بالفسخ من حيث تنذر امضاء القذف فليس
 ذلك حكماً بمجرد مصلحة لا يعتضد بأصل معين ، بل تشهد له الأصول المعنية . أما تباعد الحيضة فلا خلاف
 فيها في مذهب الشافعى ولم يلفتنا خلاف عن العلماء . وقد أوجب الله تعالى الزنى بالإقراء إلا على اللاتى
 يتسن من الحيض ، وليست هذه من الآيسات . وما من لحظة إلا ويتوقع فيها هجوم الحيض وهي شابة ، فتل
 هذا القدر النادر لاسلطنا على تخصيص النص ، قانا لم نرالشرع يلتفت الى التوارد في أكثر الأحوال . وكان
 لا يبعد عندى لو اكتفى بأقصى مدة الحمل وهو أربع سنين لكن لما أوجبت العدة مع تعليق الطلاق على بقاء
 البراءة غلب التعبد (فإن قيل) فقد ملتم في أكثر هذه المسائل الى القول بالمصالح ثم أوردتم هذا الأصل في
 جملة الأصول الموهومة ، فليحقق هذا الأصول الصحيحة ليصير أصلاً خامساً بعد الكتاب والسنة والاجماع
 والعقل (قلنا) هذا من الأصول الموهومة ، إذ من ظن أنه أصل خامس فقد أخطأ ، لأننا ردنا المصلحة
 الى حفظ مقاصد الشرع ، ومقاصد الشرع تعرف بالكتاب والسنة والاجماع فكل مصلحة لا ترجع الى حفظ
 مقصود فهم من الكتاب والسنة والاجماع ، وكانت من المصالح الغريبة التى لا تلازم تصرفات الشرع . فهى باطلة
 مطرحة ، ومن صار إليها فقد شرع ، كما أن من استحسن فقد شرع وكل مصلحة رجعت الى حفظ مقصود

شرعى علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والاجماع فليس خارجاً من هذه الأصول ، لكنه لا يسمى قياساً ، بل مصلحة مرسله اذ القياس أصل معين ، وكون هذه المصلحة مقصودة عرفت لا بدليل واحد ، بل بأدلة كثيرة لاحصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال ، وغايرق الامارات تسمى لذلك مصلحة مرسله . واذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها ، بل يجب القطع بكونها حجة . وحيث ذكرنا خلافاً لذلك عند تعارض مصلحتين ومقعودين ، وعند ذلك يجب ترجيح الأقوى ، ولذلك قطعنا بكون الاكراه مبيحاً لكلمة الردة ، وشرب الخمر ، وأكل مال الغير ، وترك الصوم والصلاة ، لأن الحذر من سفك الدم أشد من هذه الأمور ، ولا يباح به الزنا لأنه مثل محذور الاكراه ، فاذاً منشأ الخلاف في مسألة الترس . الترجيح إذ الشرع مارجح الكثير على القليل في مسألة السفينة ، ورجح الكل على الجزء في قطع اليد المتأكلة وهل يرجح الكل على الجزئى في مسألة الترس ؟ فيه خلاف . ولذلك يمكن إظهار هذه المصالح في صيغة البرهان اذ تقول في مسألة الترس . مخالفة مقصود الشرع حرام ، وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع (فان قيل) لا ننكر أن مخالفة مقصود الشرع حرام ، ولكن لا نسلم أن هذه مخالفة (قلنا) قهر الكفار واستعلاء الاسلام مقصود ، وفي هذا استئصال الاسلام ، واستعلاء الكفر (فان قيل) الكف عن المسلم الذى لم يذنب مقصود ، وفي هذا مخالفة للمقصود (قلنا) هذا مقصود ، وقد اضطررنا إلى مخالفة أحد المقصودين ، ولابد من الترجيح ، والجزئى محقر بالإضافة الى الكل ، وهذا جزئى بالإضافة فلا يعارض بالكل (فان قيل) مسلم أن هذا جزئى ولكن لا يسلم أن الجزئى محقر بالإضافة إلى الكل فاحتقار الشرع له يعرف بنص أو قياس على منصوص (قلنا) قد عرفنا ذلك لا بنص واحد معين ، بل بتفريق أحكام واقتزان دلالات لم يبق معها شك في أن حفظ خطة الاسلام ورقاب المسلمين أم في مقاصد الشرع من حفظ شخص معين في ساعة أونهار ، وسعود الكفار عليه بالقتل ، فهذا مما لا يشك فيه كما أننا أكل مال الغير بالاكراه لعلمنا بأن المال حقير في ميزان الشرع بالإضافة إلى الدم ، وعرف ذلك بأدلة كثيرة (فان قيل) فلا يفهم أن حفظ الكثير أم من حفظ القليل في مسألة السفينة وفي الاكراه وفي الخصصة (قلنا) لم نفهم ذلك ، إذ أجمت الأمة على أنه لو أكره شخصان على قتل شخص لا يعمل لما قتله ، وأنه لا يعمل لمسلمين أكل مسلم في الخصصة فنع الاجماع من ترجيح الكثرة أما ترجيح الكل لعلوم إما على القطع ، وإما بظن قريب من القطع يجب اتباع مثله في الشرع ، ولم يرد نص على خلافه بخلاف الكثرة إذ الاجماع في الاكراه وفي الخصصة منع منه ، فهذه الشروط التى ذكرناها يجوز اتباع المصالح . وتبين أن الاستصلاح ليس أصلاً خامساً برأسه ، بل من استصلاح فقد شرع كما أن من استحسن فقد شرع وتبين به أن الاستصلاح على ما ذكرنا وهذا تمام الكلام في القطب الثانى من الأصول

القطب الثالث في كيفية استثمار الاحكام من مميزات الأصول

ويشتمل هذا القطب : على صدر ، ومقدمة ، وثلاثة فصول

صدر القطب الثالث

اعلم أن هذا القطب هو عنة علم الأصول ، لأن ميدان سعى المجتهدين في اقتباس الأحكام من أصولها واجتماعها من أغصانها ، إذ قس الأحكام ليست ترتبط باختيار المجتهدين ورفضها ووضعها . والأصول الأربعة من الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والعقل لا تدخل لاختيار العباد في تأسيسها وتأسيسها ، وإنما مجال اضطراب المجتهد واكتساب استعمال الفكر في استنباط الأحكام واقتباسها من مداركها ، والمداير هي

الأداة السمعية ومرجعها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ، إذ منه يسمع الكتاب أيضاً ، وبه يعرف الاجتماع ، والصادر منه من مدارك الأحكام ثلاثة : إما لفظ ، وإما فعل ، وإما سكوت وتقرير . ونرى أن تفرغ الكلام في الفعل والسكوت ، لأن الكلام فيهما أوجز . واللفظ إما أن يدل على الحكم بصيغته ومنطوقه ، أو بفحواه ومفهومه ، أو بمناه ومعقوله وهو القياس الذي يسمى قياساً فهذه ثلاثة فنون للمنطوق ، والمفهوم ، والمعقول .

الفن الأول في المنطوق ، وكيفية الاستدلال بالصيغة من حيث اللغة والوضع ويشتمل هذا الفن على مقدمة وأربعة أقسام : القسم الأول في الجمل والمبين ، القسم الثاني في الظاهر والمؤول ، القسم الثالث في الأمر والنهي ، القسم الرابع في العام والخاص فهذا صدر هذا القطب (أما المقدمة) فتشتمل على سبعة فصول . الفصل الأول في مبدأ اللغات انه اصطلاح أم توقيف . الفصل الثاني في أن اللغة هل تثبت قياساً ، الفصل الثالث في الأسماء العرفية . الفصل الرابع في الأسماء الشرعية . الفصل الخامس في اللفظ المفيد وغير المفيد . الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب على الجملة . الفصل السابع في المجاز والحقيقة .

الفصل الأول في مبدأ اللغات

وقد ذهب قوم إلى أنها اصطلاحية إذ كيف تكون توقيفاً ولا يفهم التوقيف إذا لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للخطاب باصطلاح سابق . وقال قوم إنها توقيفية إذ الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ، ومناداة ودعوة إلى الوضع ، ولا يكون ذلك إلا بلفظ معروف قبل الاجتماع للاصطلاح . وقال قوم : القدر الذي يحصل به التنبيه واليهتم على الاصطلاح ، يكون بالتوقيف ، وما بعده يكون بالاصطلاح . واختار أن النظر في هذا إما أن يقع في الجواز ، أو في الوقوع أما الجواز . المعنى فاشمل للذات الثلاثة ، والكل في حيز الامكان . أما التوقيف فبان يخلق الأصوات والحروف ، بحيث يسمعون واحد أوجع ، ويخلق لهم العلم بأنها قصدت للدلالة على المسيمات ، والقدرة الإزلية لا تنقص عن ذلك . وأما الاصطلاح فبان يجمع الله دواحي جمع من السقلاء للاشتغال بما هو مهمهم ، وحاجتهم من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن الانسان أن يعمل إليها ، فيبتدئ واحد ويتبعه الآخر ، حتى يتم الاصطلاح ، بل العاقل الواحد ربما يتقدم له وجه الحاجة وإمكان التعريف بتأليف الحروف ، فيعولى الوضع ، ثم يعرف الآخرين بالإشارة والتكرير معها للفظ مرة بعد أخرى كما يفعل الوالدان بالولد الصغير ، وكما يعرف الأخرس ما في ضميره بالإشارة وإذا أمكن كل واحد من القسمين أمكن التركيب منهما جميعاً . أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمح في معرفته يقيناً إلا يرهان عقلي أو هو آخر أو مع قاطع . ولا مجال لبرهان العقل في هذا ، ولم يتقل توازن ، ولا فيه مجمع قاطع ، فلا يبقى إلا الرجوع إلى الظن في أمر لا يرتبط به تعبد على : ولا ترقى إلى اعتقاده حاجة ، فالغرض فيه إذاً فضول لا أصل له (قل قيل) قال الله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » وهذا يدل على أنه كان يوصى وتوقيف ، فيدل على الوقوع ، وإن لم يدل على استحالة خلافه (قلنا) وليس ذلك دليلاً قاطعاً على الوقوع أيضاً ، إذ يطرق إليه أربع احتمالات أحدها أنه ربما ألهمه الله تعالى الحاجة إلى الوضع فوضع بديده وفكره ، ونسب ذلك إلى تعليم الله تعالى ، لأنه الهادي والملمهم ومحرك الداعية ، كما تنسب جميع أفعالنا إلى الله تعالى : الثاني أن الأسماء ربما كانت موضوعاً باصطلاح من خلق خلقه الله تعالى قبل آدم من الجن أو فريق من الملائكة ، فعلمه الله تعالى ما تواضع عليه غيره . الثالث أن الأسماء صيغة مجوم ، فعلمه أراد به أسماء الدماء والأرض وما في الجنة والنار ، دون الأسماء

التي حدثت مسمياتها بعد آدم عليه السلام من الحرف والصناعات والآلات ، وتخصيص قوله تعالى كلها كتخصيص قوله تعالى « وأوتيت من كل شيء » وقوله تعالى « تدمر كل شيء بأمر ربها » وهو على كل شيء قدير » إذ يخرج عنه ذاته وصفاته . الرابع أنه ربما علمه ثم نسيه أولم يعلم غيره ، ثم اصطلاح بعده أولاده على هذه اللغات المعهودة الآن ، والثالب أن أكثرها حادثة بعده .

الفصل الثاني في أن الأسماء اللغوية هل تثبت قياساً

وقد اختلفوا فيه فقال بعضهم سموا الخمر من العنب خمرأ لأنها تخمر العقل ، فيسمى النبيذ خمرأ لتحقيق ذلك المعنى فيه ، قياساً عليه ، حتى يدخل في عموم قوله صلى الله عليه وسلم « حرمت الخمر ليمينها » وسمى الزاني زانياً لأنه مولج فرجه في فرج محرم ، فيقاس عليه اللواط في إثبات اسم الزاني ، حتى يدخل في عموم قوله تعالى « الزانية والزاني » وسمى السارق سارقاً لأنه أخذ مال الغير في خفية ، وهذه العلة موجودة في النباش ، فيثبت له اسم السارق ، قياساً حتى يدخل تحت عموم قوله تعالى « والسارق والسارقة » وهذا غير مرضي عندنا لأن العرب إن عرفتنا بتوقيفها أنها وضعت الاسم للسكر المتعصر من العنب خاصة فوضعه لغيره تقول عليهم واخترع فلا يكون لنتهم ، بل يكون وضعا من جهتنا وإن عرفتنا أنها وضعت لكل ما يخمر العقل أو يخمره ، فكيفما كان قاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم ، لا بقياسنا كما أنهم عرفونا أن كل مصدر ، فله فاعل ، فإذا سميتا فاعل الضرب ضارباً كان ذلك عن توقيف ، لا عن قياس وإن سكتوا عن الأمرين احتمل أن يكون الخمر اسم ما يتعصر من العنب خاصة ، واحتمل غيره ، فلم تحكم عليهم ، وتقول لنتهم هذا وقد رأيتهم يضعون الاسم لمعاني ، ويخصمونها بالحل كما يسمون الترس آدم لسواده ، وكيتا لحرته والتوب المتلون بذلك اللون ، بل الأدمي المتلون بالسواد لا يسمونه بذلك الاسم ، لأنهم ما وضعوا الأدم والكيت للأسود والأخمر ، بل لقرس أسود وأخمر وكما سموا الزجاج الذي ترق فيه المائعات قارورة أخذنا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة وإن قر الماء فيه فاذأ كل ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم بالتوقيف فلا سبيل إلى إثباته ووضع بالقياس وقد أطنبنا في شرح هذه المسئلة في « كتاب أساس القياس » فثبت بهذا أن اللغة وضع كلها وتوقيف ليس فيها قياس أصلاً .

الفصل الثالث في الأسماء العرفية

اعلم أن الأسماء اللغوية تنقسم إلى وضعية وعرفية ، والاسم يسمى عرفياً باعتبارين : أحدهما أن يوضع الاسم لمعنى عام ثم يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة ذلك الاسم ببعض مسمياته كاختصاص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يبد ، واختصاص اسم للتكلم بالعام بل الكلام مع أن كل قائل ومتلفظ متكلم واختصاص اسم الفقيه والمتعلم ببعض العلماء وبعض المتعلمين مع أن الوضع علم قال الله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها » وقال تعالى « خلق الإنسان علمه البيان » وقال عز وجل « فإلهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً » الاعتبار الثاني أن يصير الاسم شائفاً في غير ما وضع له أولاً ، بل فيما هو مجاز فيه كالفاظ المتعلمين من الأرض والعذرة البناء الذي يستتر به وتفضي الحاجة من ورائه ، فصار أصل الوضع منسياً ، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم بحرف الاستعمال ، وذلك بالوضع الأول فالأسماء اللغوية إما وضعية ، وإما عرفية . أما ما قررد المحققون وأرباب الصناعات بوضعه لأدواتهم . فلا يجوز أن يسمى عرفياً ، لأن مبادئ اللغات والوضع الأصلي كلها كانت كذلك ، فيلزم أن يكون جميع الاسماء اللغوية عرفية .

الفصل الرابع في الأسماء الشرعية

قالت المعتزلة والمجواج وظائفة من الفقهاء : الأسماء لغوية ، ودينية ، وشرعية ، أما اللغوية فظاهرة . وأما

الدينية لما قلته الشريعة إلى أصل الدين كلفظ الإيمان ، والكفر ، والنسق وأما الشريعة فكان الصلاة ، والصوم والحج ، والزكاة واستدل القاضي على إفساد مذهبهم بمسكين : الأول أن هذه الألفاظ يشتمل عليها القرآن والقرآن نزل بلغة العرب قال الله تعالى « إنا جعلناه قرآناً عربياً » ولسان عربي مبين ، « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » ولو قال أطلعمو العلماء ، وأراد الفقهاء ، لم يكن هذا بلسانهم ، وإن كان اللفظ المنقول عربياً . فكذلك إذا نقل اللفظ عن موضوع إلى غير موضوع ، أو جعل عبارة عن بعض موضوع ، أو متناولاً لموضوع وغير موضوع ، فكل ذلك ليس من لسان العرب . الثاني أن الشارع لو فعل ذلك لزمه تعريف الأمة بالتوقيف نقل تلك الأسماء ، فانه إذا خاطبهم بلغتهم لم يفهموا إلا موضوعاً ، ولو ورد فيه توقيف لكان متواتراً ، فان الجملة لا تقوم بالآحاد احبوا بقوله تعالى « وما كان الله ليضيح إعانكم » وأراد به الصلاة نحو بيت المقدس ، وقال صلى الله عليه وسلم « نيت عن قتل المصلين » وأراد به المؤمنين ، وهو خلاف اللغة ﴿ قلنا ﴾ أراد بالإيمان . التصديق بالصلاة والنية ، وأراد بالمصلين . المصدقين بالصلاة وسعى التصديق بالصلاة صلاة على سبيل التجوز وطاعة العرب تسمية الشيء بما يتعلق به نوعاً من التعلق والتجوز من نفس اللغة لاحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم « الإيمان يضع سبعون باباً ، أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله ، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » ، وتسمية الإمطة إيماناً خلاف الوضع ﴿ قلنا ﴾ هذا من أخبار الآحاد ، فلا يثبت به مثل هذه القاعدة ، وإن ثبتت فهي دلالة الإيمان ، فيجوز بتسميته إيماناً احتجوا بأن الشرع وضع عبادات لم تكن معهودة ، فافترت إلى أسام ، وكان استعارتها من اللغة أقرب من نقلها من لغة أخرى أو ابداع أسام لها ﴿ قلنا ﴾ لا نسلم أنه حدث في الشريعة عبادة لم يكن لها اسم في اللغة ﴿ قلنا ﴾ قال قيل ﴿ قالصلاة في اللغة ليست عبارة عن الركوع والسجود ، ولا الحج عبارة عن الطواف والسعى ﴾ قلنا عنه جوابان : الأول . أنه ليس الصلاة في الشرع أيضاً عبارة عنه ، بل الصلاة عبارة عن الدماء كما في اللغة والحج عبارة عن القصد ، والصوم عبارة عن الامساك والزكاة عبارة عن الفو ، لكن الشرع شرط في أجزاء هذه الأمور أموراً أخر تنضم إليها فشرط في الاعتداد بالدماء الواجب انضمام الركوع والسجود إليه ، وفي قصد البيت أن ينضم إليه الوقوف والطواف ، والاسم غير متناول له ، لكنه شرط الاعتداد بما ينطلق عليه الاسم فالشرع تصرف بوضع الشرط ، لا بتغيير الوضع . الثاني . أنه يمكن أن يقال سميت جميع الأفعال صلاة لكونها متعباً بها فعل الأمام ، فان التالي للسابق في الخيل يسمى مصلياً لكونه متعباً هذا كلام القاضي رحمه الله والمختار عندنا أنه لا سبيل إلى إنكار تصرف الشرع في هذه الأسماء ، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة من اللغة بالكلية ، كما ظنه قوم ، ولكن عرف اللغة تصرف في الأسماء من وجهين أحدهما تخصيص بعض التسميات كما في الدابة فتصرف الشرع في الحج والصوم والإيمان من هذا الجنس إذ للشرع عرف في الاستعمال كاللرب . والثاني . في إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء وتصل به كتسميتهم الخمر محرمة ، والحرم شربها والام حرمة ، والحرم وطؤها فتصرفه في الصلاة كذلك ، لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع ، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسه بعيد ، فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة ، وهو كلهم المحتاج إليه إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة ، ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه . وأما ما استدلل به من أن القرآن عربي فهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية ، ولا يسلب اسم العربي عن القرآن ، فانه لو اشتمل على مثل هذه الكلمات بالعجبية لكان لا يخرجها عن كونه عربية أيضاً ، كما ذكرناه في القلم الأول من الكتاب وأما قوله انه كان يجب عليه التوقيف على تعربه فهذا

أيضا إنما يجب إذا لم يفهم مقصوده من هذه الألفاظ بالتكرير والقرائن مرة بعد أخرى ، فاذن أهم هذا فقد حصل الغرض فهذا أقرب عندنا مما ذكره القاضي رحمه الله .

الفصل الخامس في الكلام المفيد

اعلم أن الأمور منقسمة إلى ما يدل على غيره ، وإلى ما لا يدل . فأما ما يدل فينقسم إلى ما يدل بذاته وهو الأداة العقلية ، وقد ذكرنا بجامع أقسامها في مدارك العقول من مقدمة الكتاب وإلى ما يدل بالوضع وهو ينقسم إلى صوت ، وغير صوت كالإشارة ، والرمز . والصوت ينقسم في دلالته إلى مفيد وغير مفيد . وللمفيد كقولك زيد قائم ، وزيد خرج راكبا . وغير المفيد كقولك زيد لا ، وعمرو في . فإن هذا لا يحصل منه معنى ، وإن كان أحاد كلماته موضوعة للدلالة . وقد اختلف في تسمية هذا كلاما ففهم من قال هو كقولك رجل ، وزيد لجر وديز فإن هذا لا يسمى كلاما . ومنهم من سماه كلاما لأن أحاده وضعت للإفادة (واعلم) أن المفيد من الكلام ثلاثة أقسام اسم ، وفعل ، وحرف كما في علم النحو وهذا لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو زيد أخوك ، والله ربك . أو اسم أسند إلى فعل نحو قولك ضرب زيد ، وقام عمرو . وأما الاسم والحرف كقولك زيد من ، وعمرو في فلا يفيد ، حتى تقول من مضر ، وفي الدار . وكذلك قولك ضرب قام لا يفيد إذ لم يصفه اسم ، وكذلك قولك من ، في ، قد ، على (واعلم) أن المركب من الاسم والفعل والحرف تركيباً مفيداً ينقسم إلى مستقل بالإفادة من كل وجه ، وإلى ما لا مستقل بالإفادة إلا بقرينة ، وإلى ما مستقل بالإفادة من وجه دون وجه مثال الأول قوله تعالى « ولا تقر برا الزنا » « ولا تقتلوا أنفسكم » وذلك يسمى نصاً لظهوره ، والنص في السير هو الظهور فيه ومنه منصة العروس للكرسي الذي تظهر عليه . والنص ضربان ضرب هو نص يلفظه ومنظومه كما ذكرناه . وضرب هو نص يصفوه ومعنومه نحو قوله تعالى « ولا تقل لها أف » « ولا تقولون نبيا » « ومن يحمل مثقال ذرة خيراً أره » « ومنهم من إن تأمنه بدنا لا يؤده إليك » فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأنيف من الضرب والشتم ، وما وراء التعليل والذرة من المقدار الكثير أسبق إلى الفهم منه من نفس الذرة ، والتعليل ، والتأنيف . ومن قال إن هذا معلوم بالقياس فإن أراد به أن السكوت عنه عرف بالمتطوق فهو حق . وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى تأمل ، أو بطرق إليه احتمال فهو غلط . وأما الذي لا مستقل إلا بقرينة فكقوله تعالى « أو يفو الذي يده عقدة النكاح » وقوله « ثلاثة قروء » وكل لفظ مشترك ومبهم ، وكقوله رأيت أسداً وحماراً وثوراً إذا أراد شجاعاً وبيداً فإنه لا مستقل بالدلالة على مقصوده إلا بقرينة . وأما الذي مستقل من وجه دون وجه فكقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » وكقوله تعالى « حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون » فإن الإتياء ويوم الحصاد معلوم ، ومقدار ما يؤتى غير معلوم ، والقتال وأهل الكتاب معلوم ، وقدر الجزية مجهول يخرج من هذا أن اللفظ المفيد بالإضافة إلى مدلوله إما أن لا يتطرق إليه احتمال فيسمى نصاً أو يعارض فيه الاحتمالات من غير ترجيح فيسمى مجسلاً ومبهماً أو يرجع أحد احتمالاته على الآخر فيسمى بالإضافة إلى الاحتمال الأرجح ظاهراً ، وبالإضافة إلى احتمال البعيد مؤولاً . قاله المفيد إذاً إما نص ، أو ظاهر ، أو مجمل .

الفصل السادس في طريق فهم المراد من الخطاب

اعلم أن الكلام إما أن يسمعه نبي ، أو ملك من الله تعالى أو يسمعه نبي أو ولي من ملك ، أو تسمعه الأمة من النبي فإن سمعه ملك أو نبي من الله تعالى فلا يكون حرفاً ، ولا صوتاً ، ولا لغة موضوعة حتى يعرف معناه بسبب تقدم المعرفة بالمواضعة ، لكن يعرف المراد منه بأن يخلق الله تعالى في السامع علماً ضرورياً بثلاثة

أمور بالمعكم ، وبأن ما معكم من كلامه ، ويراده من كلامه فهذه ثلاثة أمور لابد وأن تكون معلومة ، والقدرة الأزلية ليست قاصرة عن اضطراب الملك والتي إلى العلم بذلك ، ولا متكم إلا وهو محتاج إلى نصب علامة لتعريف ما في ضميره إلا الله تعالى ، فانه قادر على اختراع علم ضرورى به من غير نصب علامة وكما أن كلامه ليس من جنس كلام البشر فسمعه الذى يخلقه لعبده ليس من جنس سمع الأصوات ، ولذلك يحسر علينا فهم كيفية سماع موسى كلام الله تعالى الذى ليس بحرف ولا صوت كما يحسر على الأكمة فهم كيفية إدراك البصير للألوان والأشكال أما سماع النبي من الملك فيحتمل أن يكون بحرف وصوت دال على معنى كلام الله ، فيكون المسموع الأصوات الحادثة ، التى هى فعل الملك ، دون نفس الكلام . ولا يكون هذا سماعاً لكلام الله بغير واسطة ، وإن كان يطلق عليه اسم سماع كلام الله تعالى كما يقال فلان سمع شعر الخنثى وكلامه ، وان سمعه من غيره ، وسمع صوت غيره ، وكما قال تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » وكذلك سماع الأمة من الرسول صلى الله عليه وسلم كسماع الرسول من الملك ، ويكون طريق فهم المراد تقدم المعرفة بوضع اللغة التى بها مخاطبة . ثم إن كان نصاً لا يحتمل كفى معرفة اللغة وان تطرق اليه الاحتمال فلا يعرف المراد منه حقيقة إلا بانضمام قرينة الى اللفظ والقرينة إما لفظ مكتشف كقوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » والحق هو العشر . وإما إحالة على دليل العقل كقوله تعالى « والسموات مطويات بيمينه » وقوله عليه السلام « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخصيص ، يختص بدركها المشاهد لها فيتعلمها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة ، أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً يفهم المراد أو توجب ظناً . وكل ما ليس له عبارة موضوعية فى اللغة فتبين فيه القرائن ، وعند منكرى صيغة العموم والأمر يمين تعريض الأمر والاستفراق بالقرائن ، فان قوله تعالى « اقتلوا المشركين » وإن أكده بقوله : كلهم وجيهم ، فيحتمل الخصوص عندم كقوله تعالى : « تدمر كل شيء بأمر ربها » « وأوتيت من كل شيء » فانه أريد به البعض وسياق تفصيله إن شاء الله تعالى .

الفصل السابع فى الحقيقة والمجاز

اعلم أن اسم الحقيقة مشترك إذ قد يراد به ذات الشيء وحده ، ويراد به حقيقة الكلام . ولكن إذا استعمل فى الألفاظ أريد به ما استعمل فى موضوعه . والمجاز ما استعملته العرب فى غير موضوعه وهو ثلاثة أنواع : الأول ما استعمل للشيء بسبب المشابهة فى خاصية مشهورة كقولهم للشجاع أسد ، وللبليد حمار فلو سمى البعير أسداً لم يجز ، لأن البعير ليس مشهوراً فى حق الأسد . الثانى الزيادة كقوله تعالى « ليس كمثل شيء » فان الكاف وضعت للزيادة ، فإذا استعملت على وجه لا يبعد كان على خلاف الوضع . الثالث التقصان الذى لا يعطل التفهيم كقوله عز وجل « واسئل القرية » والمعنى واسئل أهل القرية . وهذا التقصان اعتادته العرب ، فهو توسع ومجوز . وقد يعرف المجاز بأحدى علامات أربع : الأولى أن الحقيقة جارية على العموم فى نظائره إذ قولنا عالماً عني به ذوعلم صدق على كل ذى علم وقوله « واسئل القرية » يسمع فى بعض الجادات لارادة صاحب القرية ، ولا يقال سل البساط والكوز ، وإن كان قد يقال سل الطفل والربع لقرية من المجاز المستعمل . الثانية أن يعرف بالمحتاج الاستفراق عليه : إذ الأمر إذا استعمل فى حقيقته اشتق منه اسم الأمر . وإذا استعمل فى الشأن مجازاً : يشتق منه أمر . والشأن هو المراد بقوله تعالى « وما أمر فرعون برشيد » وقوله تعالى « إذا جاء أمرنا » . الثالثة أن تختلف صيغة الجمع على الاسم ، فيعلم أنه مجاز فى أحدهما ، إذ الأمر الحقيقى يجمع على أوامر

وإذا أريد به الشأن يجمع على أمور . الرابعة أن الحقيقي إذا كان له متعلق بالغير فإذا استعمل فيها لا يتعلق له به لم يكن له متعلق كالقدرة إذا أريد بها الصفة كان لها مقدور ، وإن أريد بها المقدور كالكلمات الحسن الصليب إذ يقال انظر إلى قدرة الله تعالى أي إلى عجائب مقدوراته لم يكن له متعلق إذ الثبات لا مقدور له (واعلم) أن كل مجاز فله حقيقة ، وليس من ضرورة كل حقيقة أن يكون لها مجاز ، بل ضربان من الاستحالة يدخلهما المجاز الأول أسماء الأعلام نحو زيد ، وعمر ، لأنها أسام وضمت للفرق بين الذوات ، لا للفرق في الصفات . نعم الموضوع للصفات قد يحمل علماً ، فيكون مجازاً كالأسماء السود بن الحارث إذ لا يراد به الدلالة على الصفة ، مع أنه وضع له فهو مجاز . أما إذا قال قرأت اللزني وسيبويه وهو يريد كتابيهما فليس ذلك إلا كقوله تعالى « واسئل القرية » فهو على طريق حذف اسم الكتاب معناه قرأت كتاب اللزني ، فيكون في الكلام مجاز بالمعنى الثالث المذكور للنجاز . الثاني الأسماء التي لا أع منها ولا أبد كالمعلوم ، والمجهول ، والمندول ، والمذكور إذ لا شيء إلا وهو حقيقة فيه فكيف يكون مجازاً عن شيء .

هذا تمام المقدمة ، ولنشتغل بالمقاصد ، وهي كيفية اقتباس الأحكام من الصيغ والألفاظ للمنطوق بها ، وهي أربعة أقسام :

القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب الثالث في الجمل والمبين

اعلم أن اللفظ إما أن يبين معناه بحيث لا يمتثل غيره فيسمى ميبناً ونصباً . وإما أن يتردد بين معنيين قصاعداً من غير ترجيح فيسمى مجزلاً . وإما أن يظهر في أحدهما ولا يظهر في الثاني فيسمى ظاهراً . والمجمل هو اللفظ الصالح لأحد معنيين الذي لا يبين معناه لا بوضع اللغة ، ولا بعرف الاستعمال وينكشف ذلك بمسائل (مسئلة) قوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم وحرمت عليكم اللينة » ليس بمجمل . وقال قوم من القدرة : هو مجمل ، لأن الأعيان لا تنصف بالتحريم ، وإنما يحرم فعل ما يعلق بالعين ، وليس بدرى ماذك الفعل فيحرم من اللينة مسها ، أو أكلها ، أو النظر إليها ، أو يمسها ، أو الانتفاع بها ، فهو مجمل . والألم يحرم منها النظر ، أو المضاجعة ، أو الوطء فلا بدرى أبه . ولابد من تقدير فعل ، وتلك الأفعال كثيرة ، وليس بعضها أولى من بعض . وهذا قاسد إذ عرف الاستعمال كالوضع ، ولذلك قسمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية وقدمنا بيانها . ومن أنس بصارف أهل اللغة ، واطلع على عرفهم : علم أنهم لا يستريون في أن من قال حرمت عليك الطعام والشراب : أنه يريد الأكل دون النظر واللمس ، وإذا قال حرمت عليك هذا الثوب أنه يريد اللبس ، وإذا قال حرمت عليك النساء : أنه يريد الوقاع [وهذا صريح عديم ، مقطوع به . فكيف يكون مجزلاً ؟ والصريح تارة يكون بعرف الاستعمال ، وتارة بالوضع وكل ذلك واحد في نقي الاجمال . وقال قوم هو من قبل المندوف كقوله تعالى : « واسئل القرية » أي أهل القرية ، وكذلك قوله تعالى « أحلت لكم بهيمة الأنعام » أي أكل البهيمة « وأحل لكم صيد البحر » وهذا إن أراد به إلحاقه بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء أراد به حصول القهم به مع كونه محذوفاً فهو صحيح ، وإن أراد به إلحاقه بالمجاز فيلزمه تسمية الأسماء العرفية مجازاً (مسئلة) قوله صلى الله عليه وسلم « رفع عن أمتي الخطأ والنسيان » يقتضي بالوضع نقي نفس الخطأ والنسيان ، وليس كذلك ، وكلامه صلى الله عليه وسلم يحمل عن الخلف ، فالمراد به رفع حكمة ، لا على الإطلاق ، بل الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال قبل ورود الشرع إرادته بهذا اللفظ . فقد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان إذ يفهم منه . رفع حكمة لا على الإطلاق وهو المؤاخظة بالذم والمعقوبة فكذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم نص صريح فيه ، وليس بام في جميع أحكامه من الضمان ولزوم القضاء وغيره ، ولا هو مجمل من المؤاخظة التي ترجع إلى الذم ناجزاً أو إلى العقاب أجلاً .

الغرم والقضاء ، لأنه لا صيغة لعمومه حتى يجعل عاماً في كل حكم ، كما يجعل قوله تعالى « حرمت عليكم أمهاتكم » عاماً في كل فعل ، مع أنه لا بد من إضمار فعل ، فالحكم هنا لا بد من إضماره لإضافة الرفع اليه كالقول ، ثم يراد على ما يقتضيه عرف الاستعمال وهو التزم والعقاب هنا والوطء ثم (فان قيل) قالان أيضاً عقاب ، فليرفع قلنا) الضمان قد يجب امتحاناً لثابت عليه للانتقام ولذلك يجب على الصبي والمجنون ، وعلى الصائفة بسبب الغير ، ويجب حيث يجب الالتلاف كالضبط في الخمصة ، وقد يجب عقاباً كما يجب على المتعمد لقتل الصيد « ليدوق وبال أمره » وان يجب على المخطئ بالقتل امتحاناً فنية ما يترتب أن يقال يقتضي به كل ضمان هو بطريق العقاب ، لأنه مؤاخذه وانتقام ، بخلاف ما هو بطريق الجبرائ والامتحان . والمقصود أن من ظن أن هذا اللفظ خاص أو عام فجميع أحكام الخطأ أو بجمل مترددة فقد غلط فيه (فان قيل) فلو ورد في موضع لا عرف فيه يدرك به خصوص معناه فهل بجمل نفياً لأثره بالكلية حتى يقوم مقام العموم ، أو بجمل جملاً (قلنا) هو بجمل يعمل نفي الأثر مطلقاً ونفي أحاد الآثار ، ويصلح أن يراد به الجميع ، ولا ترجع أحد الاحتمالات . وهذا عند من لا يقول بصيغة العموم ظاهر . أما من يقول بما فينتج فيه العيب ولا صيغة للضمومات ، وهذا قد أضمر فيه الأثر فعلى ماذا يقول في التعميم (فان قيل) هو نفي فيقتضي وضعه في الأثر والمؤثر جميعاً ، فان تذكر في المؤثر بقرينة الحس فالتعذر مقصور عليه فيبقى الأثر منفياً (قلنا) ليس قوله لا صيام ، ولا عمل ، ولا خطأ ، ولا نسيان أو رفع الخطأ والنسيان لما في نفي المؤثر والأثر ، حتى إذا تذكر في المؤثر نفي في الأثر ، بل هو لنفي المؤثر فقط . والأثر يقتضي ضرورة باضفاء المؤثر ، لا يحكم عموم اللفظ وشموله له ، فإذا تذكر عمله في المؤثر صار مجازاً إما عن جميع الآثار ، أو عن بعض الآثار ، ولا ترجع الجملة على البعض ، ولا أحد الأبحاث على غيره (مسألة) في قوله صلى الله عليه وسلم « لا صلاة إلا بطهر » ، « ولا صلاة إلا بغائصة الكتاب » ، « ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » ، « ولا نكاح إلا بولي » ، « ولا نكاح إلا بشهود » ، « ولا وضوء لمن لم يذكر اسم الله عليه » ، « ولا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » فان هذا هي لا ليس منفياً بصورته ، فان صورة النكاح والصوم والصلاة موجودة كالحط والنسيان . وقالت المعتزلة هو بجمل لتردده بين نفي الصورة والحكم وهو أيضاً قدس بل فساد في هذه الصورة أظهر ، فان الخطأ والنسيان ليس اسماً شرعياً ، والصلاة والصوم والوضوء والنكاح ألقاظ تصرف للشرع فيها فهي شرعية ، وعرف الشرع في تنزيل الأسماء الشرعية على مقاصد كعرف اللغة على ما قد تناووجه تصرف الشرع في هذه الألقاظ فلا يشك في أن الشرع ليس يقصد بكلامه في الصورة فيكون خلقاً ، بل يريد في الوضوء والصوم والنكاح الشرعي ، فعرف الشرع تنزيل هذا الاحتمال فكانه ضريح بنفي نفس الصلاة الشرعية والنكاح الشرعي (فان قيل) فيجوز في الصحة ونفي الكمال أي لا صلاة كاملة ، ولا صوم فاضلاً ، ولا نكاح مؤكداً ثاباً فهل هو محتمل بينهما (قلنا) ذهب القاضي إلى أنه مترددة بين نفي الكمال والصحة ، إذ لا بد من إضمار الصحة أو الكمال ، وليس أحدهما بأول من الآخر . واختار أنه ظاهر في نفي الصحة ، محتمل لنفي الكمال على سبيل التأويل ، لأن الوضوء والصوم صاراً عبارة عن الشرعي . وقوله لا صيام صريح في نفي الصوم ، ومهما حصل الصوم الشرعي وإن لم يكن فاضلاً كاملاً كان ذلك على خلاف مقتضى النفي (فان قيل) فقول صلى الله عليه وسلم « لا عمل إلا بنية » من قبيل قوله « لا صلاة » أو من قبيل قوله « رفع عن أمي الخطأ والنسيان » (قلنا) الخطأ والنسيان ليسا من الأسماء الشرعية ، والصوم والصلاة من الأسماء الشرعية وأما العمل فليس للشرع فيه تصرف ، وكيفية كافي بقوله صلى الله عليه وسلم « لا عمل إلا بنية » وقوله « إنما الأعمال بالنيات » يقتضي عرف الاستعمال في جنداء وفائدة كما يقتضي عرف الشرع في الصحة في الصوم والصلاة ، فليصح هذا من الجملات

بل من المؤلف في عرف الاستعمال قولهم لا علم إلا ما نفع ، ولا كلام إلا ما أفاد ، ولا حكم إلا الله . ولا طاعة إلا له ، ولا عمل إلا ما نفع وأجدي وكل ذلك نفي لما لا يتفق ، وهو صديق ، لأن المراد منه نفي مقاصده **« دقيقة »** القاضى رحمه الله إنما زمه جعل اللفظ مجالا بالإضافة إلى الصحة والكمال من حيث انه نفي الأساء الشرعية ، وأنكر أن يكون للشرع فيها عرف بخلاف الوضع ، فزمه إضمار شيء في قوله عليه السلام **« لا صيام »** أى لا صيام مجزأ صحيحاً ، أو لا صيام فاضلاً كاملاً ، ولم يكن أحد الاضمارين بأولى من الآخر وأما نحن إذا اعترفنا بعرف الشرع في هذه الألفاظ صار هذا النفي راجعاً إلى نفس الصوم كقوله لا رجل في البلد فانه يرجع إلى نفي الرجل ، ولا ينصرف إلى الكمال إلا بقرينة الاحتمال **« مسألة »** إذا أمكن حل لفظ الشارع على ما يفيد معنيين ، وحمله على ما يفيد معنى واحداً ، وهو مردّد بينهما فهو مجمل . وقال بعض الأصوليين يترجح حمله على ما يفيد معنيين كما لو دار بين ما يفيد ومالا يفيد يمين حمله على المفيد ، لأن المعنى الثاني مما قصر اللفظ عن إفادته إذا حمل على الوجه الآخر ، فحمله على الوجه المفيد بالإضافة إليه أولى وهذا قاسد ، لأن حمله على غير المفيد يجعل الكلام عبثاً ولنؤاخذ مجمل عنه منصب رسول الله صلى الله عليه وسلم أما المفيد لمعنى واحد فليس بلفظ ، وكما انه اتى أفادت معنى واحداً أغلب وأكثر مما يفيد معنيين فلا معنى لهذا الترجيح **« مسألة »** ما أمكن حمله على حكم متجدد فليس بأولى مما يحمل اللفظ فيه على التقرير على الحكم الأصلي والحكم العقلي والاسم اللغوي ، لأن كل واحد محتمل ، وليس حمل الكلام عليه ردأه إلى العبث . وقال قوم حمله على الحكم الشرعى الذى هو فائدة خاصة بالشرع أولى وهو ضعيف إذ لم يثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق بالحكم العقلي ، ولا بالاسم اللغوي ، ولا بالحكم الأصلي فهذا ترجيح بالتصحيح مثاله قوله صلى الله عليه وسلم **« الاثنان لما فوقهما جماعة »** فانه يحتمل أن يكون المراد به أنه يسمى جماعة ، ويحتمل أن يكون المراد به انعقاد الجماعة أو حصول فضيلتها ، ومثاله أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم **« الطواف بالبيت صلاة »** إذ يحتمل أن يكون المراد به الانتظار إلى الأطعمة . أى هو كالصلاة حكماً ويحتمل أن فيه دماء كالأصلاة ويحتمل أنه يسمى صلاة شرعاً ، وإن كان لا يسمى في اللغة صلاة ، فهو مجمل بين هذه الجهات . ولا ترجيح **« مسألة »** إذا دار الاسم بين معناه اللغوي ومعناه الشرعى . كالصوم والصلاة . قال القاضى هو مجمل ، لأن الرسول عليه السلام يناطق العرب بلغتهم كما يناطقهم بعرف شرعه . ولعل هذا منه تفرع على مذهب من يثبت الأسماء الشرعية ، وإلا فهو منكر للأسماء الشرعية . وهذا فيه نظر لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسماء على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية ، وإن كان أيضاً كثيراً ما يطلق على الوضع اللغوي ، كقوله صلى الله عليه وسلم **« دعى الصلاة أيام أقرائك »** ومن باع حرّاً أو من باع محرراً فحكه كذا ، وإن كانت الصلاة في حالة الحيض وبيع الخمر والحمل لا يصح ولا يجوز البيع الشرعى ، فاما الشرعى فلا . ومثاله هذه المسألة قوله صلى الله عليه وسلم حيث لم يقدم إليه غداء **« إني إذا أصوم »** فانه ان حمل على الصوم الشرعى دلّ على جواز التية نهاراً ، وإن حمل على الاسماء لم يدل . وقوله صلى الله عليه وسلم **« لا تصوموا يوم النحر »** إن حمل على الاسماء الشرعية دلّ على انعقاده إذ لو لا إمكانه لما قيل له لا تفعل ، إذ لا يقال للأعمى لا تبصر ، وإن حمل على الصوم الحسى لم يشأ منه دليل على الانعقاد ، وقد قال الشافعى . لو حلف أن لا يبيع الخمر لا يحنث ببيعه ، لأن البيع الشرعى لا يصح فيه . وقال المزنى يحنث لأن القرينة تدلّ على أنه أراد البيع اللغوي ، واختار عندنا أن نابورد في الاثبات والأمر فهو لفظ الشرعى ، وما ورد في النهي كقوله **« دعى الصلاة »** فهو مجمل **« مسألة »** إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة إلى أن يدلّ الدليل أنه أراد المجاز ، ولا يكون مجزأ كقوله رأيت اليوم حمراً ، واستغنى في الطريق أسد فلا يحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة ، فان لم يظهر فاللفظ

لديهمة والسبح . ولو جعلنا كل لفظ أمكن أن يتجاوز به مجازاً تعذرت الاستفادة من أكثر الألفاظ، فإن المجاز إنما يصار إليه لعارض . وهذا في مجاز لم يخلط بالعرف، بحيث صار الوضع كالتركيب مثل الفاظ والعذرة قاته لو قال رأيت اليوم عذرة، أو غاطما لم يفهم منه المطلق من الأرض وفناء الدار، لأنه صار كالتركيب يعرف الاستعمال، والمعنى العرفي كاللغوي في تردد اللفظ بينهما وليس المجاز كالحقيقي، لكن المجاز إذا صار عرفياً كان الحكم للعرف (خاتمة جامعة) اعلم أن الأجمال تارة يكون في لفظ مفرد، وتارة يكون في لفظ مركب، وتارة في نظم الكلام والتصريف وحروف النسخ ومواضع الوقف والابتداء . أما اللفظ المفرد فقد يصلح لمان مختلفة كالعين للشمس، والذهب، والمضو الباصر، والميزان وقد يصلح لمتضادين كالفره للطهر والحيف، والنائل للمعشاة والريان وقد يصلح لتشابهين بوجه ما كالنور للعقل، ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والأرض، والرجل لزيد وعمرو وقد يكون موضوعاً لهما من غير تقديم وتأخير وقد يكون مستعاراً لأحدهما من الآخر كقولك الأرض أم البشر فإن الأم وضع استعارة للوالدة أولاً، وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة قاته نقل في الشرع إلى معان، ولم يترك المعنى الوضعي أيضاً أما الاشتراك مع التركيب فكقوله تعالى «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح» فإن جميع هذه الألفاظ مرادة بين الزوج والولي . وأما الذي بحسب التصريف فكالمختار للفاعل والمفعول . وأما الذي بحسب نسق الكلام فكقوله كل ما علمه الحكيم فهو كما علمه فإن قولك فهو كما علمه متردد بين أن يرجع إلى كل ما، وبين أن يرجع إلى الحكيم حتى يقول والحكيم يعلم الخمر فهو إذا كالمجر . وقد يكون بحسب الوقف والابتداء فإن الوقف على السموات في قوله تعالى «وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سرركم وجهكم» له معنى يخالف الوقف على الأرض، والابتداء «بقوله يعلم سرركم وجهكم» . وقوله تعالى «وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم» من غير وقف يخالف الوقف على قوله إلا الله وذلك لتعدد الواو بين العطف والابتداء . ولذلك قد يصدق قولك الخمسة زوج وفرد أي هو اثنان وثلاثة ويصدق قولك : الإنسان حيوان وجسم؛ لأنه حيوان وجسم أيضاً ولا يصدق قولك : الإنسان حيوان وجسم، ولا قولك الخمسة زوج وفرد؛ لأن الإنسان ليس بحيوان وجسم، وليست الخمسة زوجاً وفرداً أيضاً وذلك لأن الواو تحتمل جميع الأجزاء وجمع الصفات وكذلك وتقول زيد طبيب بصير يصدق . وإن كان جاهلاً ضيف المعرفة بالطلب، ولكن بصير بالخطاطة فيتردد البصير بين أن يراد به البصير في الطب، أو يراد وصف زائد في نفسه . فهذه أمثلة مواضع الأجمال . وقدمت القول في المجمل، وفي مقابلته المبين فلتحكم في البيان، وحكمه، وحده .

القول في البيان والمبين

اعلم أنه جرت عادة الأصوليين برسم كتاب في البيان، وليس النظر فيه بما يستوجب أن يسمى كتاباً، فالطلب فيه يسير، والأمر فيه قريب . وبدأت أولى اللواضع بأن يذكر عقيب المجمل، فأعالمقتضى إلى البيان والنظر في حد البيان، وجواز تأخيره، والتدرج في إظهاره، وفي طريق ثبوته فهذه أربعة أمور رسم في كل واحد منها مسئلة :

(مسئلة في حد البيان) اعلم أن البيان عبارة عن أمر يخلق بالتصريف والأعلام، وإنما يحصل الأعلام بدليل، والدليل يحصل العلم فهنا ثلاثة أمور أعلام، ودليل به الأعلام، وعلم يحصل من الدليل فمن الناس من جعله عبارة عن التصريف فقال في حده أنه إخراج الشيء من حيز الأشكال إلى حيز التجلي . ومنهم من جعله عبارة عما به يحصل المعرفة فبما يحتاج إلى المعرفة أعني الأمور التي ليست ضرورية، وهو الدليل فقال في حده أنه الدليل الموصل بمحض

النظر فيه الى العلم بما هو دليل عليه وهو اختيار القاضى ومنهم من جعله عبارة عن نفس العلم وهو تبين الشيء ، فكان البيان عنده ، والتبين واحد ، ولا سحر في اطلاق اسم البيان على كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة ، إلا أن الأقرب إلى اللغة ، وإلى المتداول بين أهل العلم ما ذكره القاضى إذ يقال لمن دل غيره على الشيء بينه له ، وهذا بيان منك ، لكنه لم يتبين وقال تعالى « هذا بيان للناس » وأراد به القرآن وعلى هذا فبيان الشيء قد يكون ببينات وضمت بالاصطلاح ، فهي بيان في حق من تقدمت معرفته بوجه المواضعة . وقد يكون بالفعل والاشارة والرمز إذا لكل دليل ومعين ، ولكن صار في عرف المتكلمين مخصوصا بالدلالة بالقول ، فيقال له بيان حسن أى كلام حسن رشيق الدلالة على المقاصد ﴿ واعلم ﴾ أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد ، بل أن يكون بحيث إذا منع وتوهم وعرفت للمواضعة صح أن يعلم به . ويجوز أن يختلف الناس في تبين ذلك وتعرفه ، وليس من شرطه أن يكون بياناً لمشكل ، لأن النصوص المعربة عن الأمور ابتداء بيان ، وإن لم يقدم فيها إشكال . وبهذا يبطل قول من حده بأنه إخراج الشيء من حيز الاشكال الى حيز التجهيل فذلك ضرب من البيان ، وهو بيان الجمل فقط ﴿ واعلم ﴾ أن كل مفيد من كلام الشارح ، وفعله ، وسكوته ، واستشاره ، حيث يكون دليلاً ، وتنبيهه بفعوى الكلام على علة الحكم كل ذلك بيان ، لأن جميع ذلك دليل ، وإن كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل قطعاً دليل وبيان ، وهو كالنص . ثم كل ما لا يفيد علماً ولا ظناً ظاهراً فهو جمل ، وليس بيان ، بل هو محتاج الى البيان . والمعموم يفيد ظن الاستفراق عند القائلين به ، لكنه يحتاج الى البيان ليصير الظن علماً فيحقق الاستفراق ، أو يتبين خلافه فيحقق الخصوص . وكذلك الفعل يحتاج الى بيان تقدمه أنه أريد به بيان الشرع ، لأن الفعل لاصيغته .

﴿ مسألة في تأخير البيان ﴾ لاخلاف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة إلا على مذهب من يجوز تكليف الحال . أما تأخيره الى وقت الحاجة فحائز عند أهل الحق ، خلافاً للمعتزلة وكثير من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب الظاهر ، وأليه ذهب أبو اسحق الروزى وأبو بكر الصيرفي ورفق جماعة بين العام والجمل ، فقالوا يجوز تأخير بيان الجمل إلا ليحصل من الجمل جهل . وأما العام فانه يوم المعموم ، فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه مثل قوله « اقتلوا المشركين » فانه ان لم يقتل به البيان له أوم جواز قتل غير أهل الحرب ، وأدى ذلك الى قتل من لا يجوز قتله . والجمل مثل قوله تعالى « وأتوا حقه يوم حصاده » يجوز تأخير بيانه ، لأن الحق مجمل لا يسبق الى الفهم منه شيء ، وهو كما قال صحيح في هذه السنة كإساقه أو قتل فلان غداً بآلة ساعيننا من سيف أو سكين . ورفق طوائف بين الأمر والنهى ، وبين الوعد والوعيد فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد ، ويدل على جواز التأخير مسالك ﴿ الأول ﴾ أنه لو كان ممتنعاً لكان لاستحاله في ذاته أو لأفضاله الى محال ، وكل ذلك يعرف بضرورة أو نظر ، وإذا اتفقت المسلكان ثبت الجواز ، وهذا دليل يستعمله القاضى في مسائل كثيرة . وفيه نظر ، لأنه لا يورث العلم بطلان الاحالة ، ولا يثبت الجواز إذ يمكن أن يكون وراء ما ذكره وفصله دليل على الاحالة لم يخطر له ، فلا يمكن أن يكون دليلاً لاثبات الاحالة ، ولا على الجواز . فقدم العلم بدليل الجواز لاثبات الاحالة ، وكذلك عدم العلم بدليل الاحالة لاثبات الجواز ، بل عدم العلم بدليل الاحالة لا يكون علماً لعدم الاحالة فعمل عليه دليلاً ولم نعرفه ، بل لو عرفنا انتفاء دليل الاحالة لم يثبت الجواز ، بل لعله محال ، وليس عليه دليل يعرفه آدمي فمن أين يجب أن يكون كل جائز ومحال في مقدور الآدمي معرفته ؟ ﴿ الثاني ﴾ أنه إنما يحتاج الى البيان للامتنان وإمكانه ، ولأنه يحتاج الى القدرة والآلة ، ثم جاز تأخير القدرة وخلق الآلة فكذلك البيان . وهذا أيضاً ذكره القاضى وفيه نظر لأنه إنما يقع لو اعترف الخصم

بأنه يحمله لتعذر الامتنال ، ولعله يحمله لما فيه من تمجيد ، أو لكونه لغوا بلاقائدة ، أو لسبب آخر ، وليس في تسليمه تحليل القدرة والآلة جأت الامتنال ما يلزمه تحليل غيره . **﴿ الثالث ﴾** الاستدلال على جوازه بوقوعه في القرآن والسنة قال الله تعالى : « فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا يا نوح » ثم التأخير . وقال تعالى : « كتاب أحسكت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » ، وقال تعالى : « إن الله يأمرك أن تذكروا بقرة » وإنما أراد بقرة معينة ، ولم يفصل إلا بعد السؤال ، وقال تعالى : « واعلموا أننا غنمتم من شيء فأن الله يحسه والرسول ولذي القربى - الآية » وإنما أراد بذى القربى بنى هاشم ، وبنى المطلب دون بنى أمية ، وكل من عدا بنى هاشم فلما منع بنى أمية وبنى نوفل ، وسئل عن ذلك قال : « أنا وبنى المطلب لم نغترق في جاهلية ولا إسلام ، ولم نزل هكذا وشبك بين أصابعه » وقال في قصة نوح « إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح » بين بعد أن نوح من أهل . وأما السنن فيان المراد بقوله « وأقيموا الصلاة بالصلاة جيئيل في يومين بين الوترين » وقوله عليه السلام « ليس في الخضر اوات صدقة » ثم قال بعد ذلك « ليس فيها دون خمسة أوسق صدقة » وقال « في أربعين شاة شاة » وخذوا عني مناسككم » كله ورد متأخراً عن قوله « وآتوا الزكاة » والله على الناس حج البيت من استطاع - الآية . وقال « واجهدوا بأموالكم وأنفسكم » وهو مأم ، ثم ورد بعده « ليس على الأعمى حرج » وكذلك جميع الأعذار ، وكذلك أمر التكاثر ، والبيع ، والأثر . ورد أولاً أصلاً ، ثم بين النبي عليه السلام بالتدرج من يرث ومن لا يرث ، ومن يعمل نكاحه ومن لا يعمل ، وما يصح بيعة وما لا يصح وكذلك كل مأم ورد في الشرع قائماً ورد دليل خصوصه بعده ، وهذا مسلك لاسيما إلى انكاره ، وإن تطرق الاحتمال إلى أحد هذه الاستشهادات بتقدير افتراض البيان فلا يطرق إلى الجميع **﴿ الرابع ﴾** أنه يجوز تأخير النسخ بالاتفاق ، بل يجب تأخيره لاسيما عند المنزلة فإن النسخ عندهم بيان لوقت العبادة ، ويجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الأفعال على الدوام ، ثم يستغنى ويقطع الحكم بعد حصول الاعتقاد بلزوم الفعل على الدوام ، لكن بشرط أن لا يرد نسخ ، وهذا أيضاً واقع . فهذه الأدلة واضحة دالة على جواز تأخير البيان عن كل ما يحتاج إلى البيان من مأم ، ومجل ، وعجاز ، وفعل متروك ، وشرط مطلق غير مقيد وهو أيضاً دليل على من يجوز في الأمر دون الوعيد ، وعلى من قال بمكس ذلك * والمخالف أرجح شبه **﴿ الأولى ﴾** قالوا إن جوزتم خطاب العربي بالعجمية ، والفارسي بالزنجية . فقد ركبتم جيذاً ، وتسفتم . وإن منتم : فبالتفرق بينه وبين مخاطبة العربي بلطف مجمل لا يفهم معناه ؟ وليكن يسمع لفظه ، ويلزم منه جواز خطابه بلطف هو واضعها وحده إلى أن بين . والجواب من وجهين : أحدهما وهو الأولى أنهم قالوا قوله « وآتوا حقه يوم الحصاد » كاللزام بلطف لا يفهم ، مع أنه يفهم أصل الإيجاب ويعزم على أدائه . وينتظر بيانه وقت الحصاد ، فالسوية بينهما تسف وظلم . الجواب الثاني أنا يجوز لثني عليه السلام أن مخاطب جميع أهل الأرض من الزنج والتوك بالقرآن ، ويشعرهم أنه يشتمل على أوامر يعرفهم بها للزجيم وكيف يبعد هذا ونحن نجوز كون المعلوم مأموراً على تقدير الوجود ؟ فأمر العجم على تقدير البيان أقرب . ثم لا يحصل ذلك خطايا ، بل إنما يسمى خطاباً إذا فهمه المخاطب ، والمخاطب في مثلثنا فهم أصل الأمر بالزكاة ، وجعل قدر الحق الواجب عند الحصاد . وكذلك قوله تعالى « أو يسف الذي يده عقد التكاثر » مفهوماً ، وتردده بين الزوج والولي معلوم ، واليهين منتظر **﴿ ثان قيل ﴾** فليجز خطاب المجنون والعبي **﴿ قلنا ﴾** أما من لا يفهم فلا يسمى مخاطباً ، ويسمى مأموراً كالمدوم على تقدير الوجود ، وكذلك العبي مأمور على تقدير البلوغ . أي من علم الله أنه سيبلغ . أما الذي يفهم ويعلم الله ببلوغه فلا يحيل أن يقال له إذا بلغت

فأنت مأثور بالصلاة والزكاة . والصبا لا يتأني مثل هذا الخطاب ، وإنما يتأني خطأ بعرضه للعقاب في الصبا
 ﴿ الثانية ﴾ قولهم الخطاب يراد لفائدة وما لفائدة فيه ، فيكون وجوده كعدمه ، ولا يجوز أن يقول أجد
 هوز ، ويريد به وجوب الصلاة والصوم ثم يبينه من بعد لأنه لو من الكلام ، وكذلك المجهل الذي لا يفيد
 ﴿ قلنا ﴾ إنما يجوز الخطاب بمجهل يفيد قاعدة ما ، لأن قوله تعالى « وآتوا حقه يوم حصاده » يعرف منه وجوب
 الإبراء ، ووقته ، وأنه حق في المال ، فيمكن العزم فيه على الامتنال ، والاستعداد له . ولو عزم على تركه عصي
 وكذلك مطلق الأمر إذا ورد ولم يتبين أنه للإيجاب أو التندب ، أو أنه على الفور أو التراخي ، أو أنه للتكرار
 أو لرة الواحدة أفاد علم اعتقاد الأصل ومعرفة التردد بين الجنتين . وكذلك « أو يفوا الذي بيده عقدة النكاح »
 يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولى ، فلا يتخلو عن أصل الفائدة ، وإنما يتخلو عن كمالها ، وذلك غير
 مستسكر ، بل هو واقع في الشريعة والعادة بخلاف قوله : أجد . هوز . فإن ذلك لفائدة له أصلاً ﴿ الثالثة ﴾
 أنه لا خلاف في أنه لو قال في خمس من الأبل شاة ، وأراد محملاً من الأفراس لا يجوز ذلك ، وإن كان بشرط
 البيان بعده لأنه تجهيل في الحال ، وإيهام لخلاف المراد فكذلك قوله « اقتلوا المشركين » يوم قتل كل مشرك ،
 وهو خلاف المراد ، فهو تجهيل في الحال . ولو أراد بالعشرة سبعة كان ذلك تجهيلاً ، وإن كان ذلك جائزاً إن
 اتصل الاستثناء به بأن يقول عشرة إلا ثلاثة ، وكذلك العموم للاستفراق في الوضع إنما يراد به الخصوص
 بشرط قرينة متصلة بمبينة ، فأما إرادة الخصوص دون القرينة فهو تغيير للوضع وهذا سحج من فرق بين العام
 والمجهل . والجواب أن العموم لو كان نصاً في الاستفراق لكان كاذباً كرموه ، وليس كذلك ، بل هو مجمل
 عند أكثر المتكلمين ، متردد بين الاستفراق والخصوص ، وهو ظاهر عند أكثر الفقهاء في الاستفراق ،
 وإرادة الخصوص به من كلام العرب . فإن الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما يمتثل في ذهنه وحضر
 في فكره فيقول مثلاً ليس للقائل من الميراث شيء (قلنا قيل) له فجلاد والقائل قصاصاً لم يرث فيقول ما أردت
 هذا ، ولم يخطر لي بالبال ويقول للبنت النصف من الميراث فيقال فالبنت الرقيقة والكافرة لا يرث شيئاً فيقول
 ما خطر ببالى هذا ، وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة ويقول الأب إذا اغرد يرث المال أجمع ، فيقال والأب
 الكافر أو الرقيق لا يرث فيقول إنما خطر ببالى الأب غير الرقيق والكافر فهذا من كلام العرب وإذا أرد
 السبعة بالعشرة فليس من كلام العرب فإذا اعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله ، بل ينبغي أن يعتقد أنه ظاهر
 في العموم ، محتمل للخصوص وعليه الحكم بالعموم ان خلى والظاهر ، ويتنظر أن يلبه على الخصوص أيضاً
 ﴿ الرابعة ﴾ أنه جاز تأخير البيان إلى مدة مخصوصة طويلة كانت أو قصيرة فهو محكم ، وإن جاز إلى غير
 نهاية قريباً يختم النبي عليه السلام قبل البيان ، فيبقى العامل بالعموم في ورطة الجهل ، متمسكاً بعموم ما أريد
 به الخصوص (قلنا) التي عليه السلام لا يؤخر البيان إلا إذا جوزه التأخير أو أوجب ، وعين له وقت البيان
 وعرف أنه يبقى إلى ذلك الوقت فإن اختزم قبل البيان بسبب من الأسباب فيبقى العيب مكلفاً بالعموم عند من
 يرى العموم ظاهراً ، ولا يلزمه حكم ما يبلغه كما لو اختزم قبل النسخ لا أمر بنسخه ، فإنه يبقى مكلفاً به دائماً
 فإن أحالوا اختراجه قبل تبليغ النسخ فيما أنزل عليه النسخ فيه فيستحيل أيضاً اختراجه قبل بيان الخصوص
 فيما أريد به الخصوص ولا فرق (مسألة) ذهب بعض المجوزين لتأخير البيان في العموم إلى منع التدرج في البيان
 فقالوا إذا ذكر إخراج شيء من العموم فيلزم أن يذكر جميع ما يخرج ، وإلا أوم ذلك استعمال العموم في الباقي
 وهذا أيضاً غلط ، بل من توم ذلك فهو المخطئ فإنه كما كان يجوز الخصوص فإنه ينبغي أن يبقى مجزئاً له في
 الباقي ، وإن أخرج البعض إذ ليس في إخراج البعض تصريح بمجم سيل لشيء آخر كيف وقد نزل قوله تعالى

« والله على التماس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً » فقتل النبي عليه السلام عن الاستطاعة فقال « الزاد والراحلة » ولم يتعرض لأمن الطريق والسلامة وطلب المغفرة وذلك يجوز أن يتبين بدليل آخر بعده ، وقال تعالى « والسارق والسارقة » ثم ذكر النصاب بعده ، ثم ذكر الجزاء بعد ذلك ، وكذلك كان يخرج شيئاً شيئاً من العموم على قدر وقوع الوقائع وكذلك يخرج من قوله « اقتلوا المشركين » أهل الذمة مرة ، والسيف مرة ، والمرأة مرة أخرى وكذلك على التصريح ولا إحالة في شيء من ذلك « فان قيل » قلنا كان كذلك فيجب على المجتهد الحكم بالعموم ، ولا نزاع منتظر الدليل بعده (قلنا) سيأتي ذلك في « كتاب العموم والتخصيص » ان شاء الله « مسألة » لا يشترط أن يكون طريق البيان للجمل والتخصيص للعموم كطريق الجمل للعموم حتى يجوز بيان مجل القرآن وعمومه وما ثبت بالتواتر بخير الواحد خلافاً لأهل العراق ، فانهم لم يجوزوا التخصيص في عموم القرآن والمتواتر بخير الواحد وأما الجمل فيها تم به البلوى كأوقات الصلاة وكيفيتها ، وعدد ركعاتها ، ومقدار واجب الزكاة وجنسها فانهم قالوا لا يجوز أن يبين إلا بطريق قاطع . وأما ما لا تم به البلوى كقطع يد السارق ، وما يجب على الأئمة من الحد ، وذكر أحكام المساكين ، والمدبر فيجوز أن يبين بخير الواحد وهذا يتعلق طرف منه بطريق التخصيص وسيأتي في القسم الرابع وطرف يتعلق بما تم به البلوى وقد ذكرناه في « كتاب الأخبار »

القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول

اعلم أنا بينما أن اللفظ الدال الذي ليس بمجمل إما أن يكون نصاً ، وإما أن يكون ظاهراً والنص هو الذي لا يحتمل التأويل ، والظاهر هو الذي يحتمله فهذا القدر قد عرفه على الجملة وبقى عليك الآن أن تعرف الاختلاف في إطلاق لفظ النص ، وأن تعرف حده ، وحد الظاهر ، وشرط التأويل المقبول فنقول النص اسم مشترك ، يطلق في تعارف العلماء على ثلاثة أوجه : (الأول) ما أطلقه الشافعي رحمه الله ، فانه معنى الظاهر نصاً وهو منطبق على اللغة ، ولا مانع منه في الشرع ، والنص في اللغة بمعنى الظهور تقول العرب نصت الظبية رأسها اذا رفعت وأظهرته وسمى الكرمى منصبة إذ تظهر عليه العروس ، وفي الحديث « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا وجد فرجة نص » فعلى هذا حده حد الظاهر هو اللفظ الذي يطلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع ، فهو بالإضافة إلى ذلك المعنى الغالب ظاهراً نص (الثاني) وهو الأشهر ما ينطبق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ، ولا على بعد كاشمة مثلاً فانه نص في معناه لا يحتمل الستة ولا الأربعة وسائر الأعداد ولفظ الفرس لا يحتمل الحمار والبعير وغيره فكل ما كانت دلالاته على معناه في هذه الدرجة سمي بالإضافة إلى معناه نصاً في طرق الإثبات والتي أعني في إثبات المسمى ونق لا ينطلق عليه الاسم فعلى هذا حده اللفظ الذي يفهم منه على القطع معنى ، فهو بالإضافة إلى معناه المقطوع به نص ، ويجوز أن يكون اللفظ الواحد نصاً ظاهراً مجزئاً ، لكن بالإضافة إلى ثلاثة معان لا إلى معنى واحد (الثالث) التصير بالنص عما لا ينطبق إليه احتمال مقبول يعضده دليل ، أما الاحتمال الذي لا يعضده دليل فلا يخرج اللفظ عن كونه نصاً ، فكان شرط النص بالوضع الثاني أن لا ينطبق إليه احتمال أصلاً ، وبالوضع الثالث أن لا ينطبق إليه احتمال مخصوص ، وهو المستبعد ، بدليل ولا حرج في إطلاق اسم النص على هذه المعاني الثلاثة ، لكن الإطلاق الثاني أوجه وأشهر ، وعن الاشتباه بالظاهر أبعد من هذا القول في النص والظاهر . أما القول في التأويل : فيستدعي تمهيداً أصلاً ، وضرباً أمثلة « أما التميه » فهو أن التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ، ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى الجواز ، وكذلك تخصيص العموم بلفظ عن الحقيقة إلى الجواز ، فانه إن ثبت أن وضعه وحقيقته الاستغراق فهو مجاز في الاعتبار على البعض ، فكان رد له

إلى الجواز إلا أن الاحتمال تارة يقرب ، وتارة يبعد فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغا في القوة ، وإن كان بعيداً اقتصر إلى دليل قوى يغير بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من مخالفة ذلك الدليل . وقد يكون ذلك الدليل قرينة ، وقد يكون قياساً ، وقد يكون ظاهراً آخر أقوى منه . ورب تأويل لا يتقدح إلا بتقدير قرينة ، وإن لم تنقل القرينة كقوله عليه السلام « إنما الربا في النسيئة » . وفي النسيئة « فانه يحمل على مخلفي الجنس ، ولا يتقدح هذا التخصيص إلا بتقدير واقعة وسؤال عن مخلفي الجنس ، ولكن يجوز تقدير مثل هذه القرينة إذا اعتضد بنص . وقوله عليه السلام « لا تبعوا البر بالبر إلا سواء بسواء » نص في إثبات ربا الفضل . وقوله « إنما الربا في النسيئة » حصر للربا في النسيئة ونفى لربا الفضل فالجمع بالتأويل البعيد الذي ذكرناه أولى من مخالفة النص . ولهذا المعنى كان الاحتمال البعيد كالتقريب في العقليات ، فان دليل العقل لا يمكن مخالفته بوجه ما ، والاحتمال البعيد يمكن أن يكون مراداً باللفظ بوجه ما ، فلا يجوز اتصاف العقليات إلا بالنص بالوضع الثاني ، وهو الذي لا يتطرق إليه احتمال قريب ولا بعيد . ومهما كان الاحتمال قريباً ، وكان الدليل أيضاً قريباً وجب على المجتهد الترجيح ، والمصير إلى ما غلب على ظنه ، فليس كل تأويل مقبولاً بوسيلة كل دليل ، بل ذلك يختلف ، ولا يدخل تحت ضبط إلا أنا نضرب أمثلة فيما يرضى من التأويل وما لا يرضى ، ونرسم في كل مثال مسألة ، ونذكر لأجل المثال عشر مسائل : خمسة في تأويل الظاهر ، وخمسة في تخصيص العموم ﴿ مسألة ﴾ التأويل وإن كان محتملاً فقد تجتمع قرائن تدل على فساد ، وآحاد تلك القرائن لا تدفعه ، لكن يخرج مجموعها عن أن يكون متقدحاً غالباً مثاله قوله عليه السلام لفيلان حين أسلم على عشرين سنة « أمسك أرباً » ، وفارق سائرهن « وقوله عليه السلام لفيروز الديلمي حين أسلم على أخنتين « أمسك احداهما » وفارق الأخرى فان ظاهر هذا يدل على دوام التكاح ، فقال أبو حنيفة أراد به ابتداء التكاح أى أمسك أرباً فانكحهن وفارق سائرهن أى انقطع عنهن ، ولا تنكحهن ولا شك في أن ظاهر لفظ الإمساك الاستصحاب والاستدامة ، وما ذكره أيضاً محتمل ، ويعتضد احتماله بالقياس ، إلا أن جملة من القرائن عضدت الظاهر ، وجعلته أقوى في النفس من التأويل ﴿ أولها ﴾ أنا نعلم أن الحاضرين من الصحابة لم يسبق إلى أفهامهم من هذه الكلمة إلا الاستدامة في التكاح ، وهو السابق إلى أفهامنا ، فانا لو سمعناه في زماننا لكان هو السابق إلى أفهامنا ﴿ الثاني ﴾ أنه قابل لفظ الإمساك بلفظ المفارقة وقوض إلى اختياره ، فليكن الإمساك والمفارقة إليه ، وعندم الفراق واقع ، وللتكاح لا يصح إلا برضا المرأة ﴿ الثالث ﴾ أنه لو أراد ابتداء التكاح لذكر شرائطه ، فانه كان لا يؤخر البيان عن وقت الحاجة . وما أوجع جديد العهد بالاسلام الى أن يعرف شروط التكاح ﴿ الرابع ﴾ أنه لا يجوز في إطراد المادة انساكن في رقة الرضا على حسب مراده ، بل ربما كان يتنوع جميع فكيف أطلق الأمر مع هذا الامكان ﴿ الخامس ﴾ أن قوله « أمسك » أمر ، وظاهره الإيجاب فكيف أوجب عليه ما لم يجب ، ولعله أراد أن لا ينكح أصلاً ﴿ السادس ﴾ أنه ربما أراد أن لا ينكحهن بعد أن قضى منهن وطراً فكيف حصره فيهن بل كان ينبغي أن يقول أنكح أرباً من شئت من نساء العالم من الأجنبية ، فانهن عندكم كساو نساء العالم فهذا وأمثاله من القرائن . ينبغي أن يلتفت إليها في تقرير التأويل ورده وأحاديث لا يبطل الاحتمال ، لكن المجموع يشكك في صحة القياس المخالف للظاهر ، ويصير اتباع الظاهر يسببها أقوى في النفس من اتباع القياس . والانصاف أن ذلك يختلف بتنوع أحوال المجتهدين ، وإلا فلنستأقطع بطلان تأويل أبي حنيفة مع هذه القرائن ، وإنما للمقصور تذييل الطريق للمجتهدين ﴿ مسألة ﴾ من تأويلاتهم في هذه المسألة . أن الواقعة ربما وقعت في ابتداء الاسلام قبل الحصر في عدد النساء ، فكان على وفق الشرع ، وإنما الباطل من أنكمحة الكفار . ما يخالف

الشرع كما لو جمع في صفة واحدة بين عشر بعد نزول الحصر فنقول إذا سلم هذا أمكن القياس عليه ، لأن قياسهم يقتضي اندفاع جميع هذه الأنكحة كما لو نكح أجنبيتين ، ثم حدث بينهما أخوة برضاع اندفع النكاح ولم يتصور ومع هذا فنقول هذا بناءً تأويل على احتمال من غير قفل ، ولم يثبت عندنا رفع حجر في ابتداء الإسلام وبشهادة أنه لم ينقل عن أحد من الصحابة زيادة على أربعة ، ومثلنا كونه ، ولو كان جائزاً لثاروا عند نزول الحصر ، ولأوشك أن ينقل ذلك وقوله تعالى : « وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف » أراد به زمان الجاهلية . هذا ماورد في التفسير ﴿ فان قيل ﴾ فلو صح رفع حجر في الابتداء هل كان هذا الاحتمال مقبولاً (قلنا) قال بعض أصحابنا الأصوليين لا يقبل لأن الحديث استقل حجة فلا يدفع بمجرد الاحتمال ما لم ينقل وقوع نكاح غيلان قبل نزول الحجر وهذا ضعيف لأن الحديث لا يستقل حجة ما لم ينقل تأخر نكاحه عن نزول الحصر ، لأنه إن تقدم ، فليس بحجة ، وإن تأخر فهو حجة فليس أحد الاحتمالين أولى من الآخر ، ولا تقوم الحجة باحتمال يعارضه غيره ﴿ مسألة ﴾ قال بعض الأصوليين كل تأويل يرفع النص أو شيئاً منه . فهو باطل ومشاهة . تأويل أبي حنيفة في مسألة الإبدال حيث قال عليه الصلاة والسلام « في أربعين شاة » فقال أبو حنيفة : الشاة غير واجبة ، وإنما الواجب مقدار قيمتها من أى مال كان . قال فهذا باطل ، لأن اللفظ نص في وجوب شاة ، وهذا رفع وجوب الشاة ، فيكون رفعاً للنص فان قوله « وآتوا الزكاة » للإيجاب ، وقوله عليه السلام « في أربعين شاة » بيان للواجب واسقاط وجوب الشاة رفع للنص وهذا غير مرضى عندنا فان وجوب الشاة إنما يسقط بجواز الترك مطلقاً فاما إذا لم يجوز تركها إلا ببذل يقوم مقامها فلا تخرج الشاة عن كونها واجبة ، فان من أدى خصلة من خصال الكفارة الخيرة فيها فقد أدى واجبها ، وإن كان الوجوب يتأدى بخصلة أخرى فهذا توسيع للوجوب ، واللفظ نص في أصل الوجوب ، لافي تعيينه وتمنيقه وله ظاهر في التمين ، محتمل للتوسع والتخير ، وهو كقوله : وليستنج بثلاثة أحجار فان إقامة المدر مقامه لا يبطل وجوب الاستنجاء ، لكن الحجر يجوز أن يمين ، ويجوز أن يخير بينه وبين ما في معناه . ثم إنما ينكر الشافعي هذا التأويل لما من حيث أنه نص لا يحتمل ، لكن من وجوب : أخذهما أن دليل الحصر أن المقصود سد الخلة ، ومسلم أن سد الخلة مقصود ، لكن غير مسلم أنه كل للمقصود ، فلهذا قصد مع ذلك التمسك بأشراك الفقير في جنس مال النقي فالجمع بين الظاهر وبين التمسك ومقصود سد الخلة أغلب على الظن في العبادات لأن العبادات مبناه على الاحتياط من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلة . الثاني أن التعليل بسد الخلة مستنبت من قوله « في أربعين شاة » وهو استنباط يعود على أصل النص بالابطال ، أو على الظاهر بالرفع ، وظاهره وجوب الشاة على التمين قارن معنى لوافق الحكم السابق إلى فهم من اللفظ لا معنى له ، لأن الله ما يوافق الحكم ، والحكم لا معنى له إلا ما يدل عليه ظاهر اللفظ وظاهر اللفظ يدل على تعيين الشاة ، وهذا التعليل يدفع هذا الظاهر وهذا أيضاً عندنا في عمل الاجتهاد فان معنى سد الخلة ما يسبق إلى فهم من إيجاب الزكاة للفقراء ، وتعيين الشاة يحصل أن يكون التمسك كما ذكر الشافعي رحمه الله ويحتمل أن لا يكون متعيناً لكن الباعث على تعيينه شيان : أحدهما أنه الأيسر على الملاك ، والأيسر في العبادات كما عين ذكر الحجر في الاستنجاء ، لأنه أكثر في تلك البلاد وأسهل . وكما يقول الملقى لمن وجبت عليه كفارة اليمين تصدق بشرة أمداد من البر ، لأنه يرى ذلك أسهل عليه من الحق ، ويعلم من عادته أنه لو أخر بينهما لاختار الاطعام على الاعتناق ليسره فيكون ذلك باعناً على تخصيصه بالذكر . والثاني أن الشاة معيار لمقدار الواجب ، فلا بد من ذكرها إذ القيمة تعرف بها وهي تعرف بنفسها ، فهي أصل على التحقيق ولو فسر التي عليه الصلاة والسلام كلامه بذلك لم يكن متناقضاً ، ولما كان حكماً بأن الدين يحجر في الزكاة . فهذا

كله في محل الاجتهاد ، وإنما تشتمل عنه طبايع من لم يأنس جوسع العرب في الكلام ، وظن اللفظ نصاً في كل ما يسبق إلى الفهم منه ، فليس يطل الشافعي رحمه الله هذا لاتقاء الاحتمال ، لكن لقصور الدليل الذي يعضده ، لا مكان كون التعبد مقصوداً مع سد الخلة ، ولأنه ذكر الشاة في خمس من الابل وليس من جنسه حتى يكون للتيسيل . ثم في الخبر إن رد دين شاة وعشرة دراهم ، ولم يردم إلى قيمة الشاة ، وفي خمس من الابل لم يرد دينه فرائن تدل على التعبد والباب باب التعبد ، والاحتياط فيه أولى (مسئلة) يهرب مما ذكرنا تأويل الآية في مسئلة أصناف الزكاة فقال قوم قوله تعالى « إنما الصدقات للفقراء والمساكين الآية » نص في التشريك فالصرف إلى واحد باطل له ، وليس كذلك عندنا ، بل هو عطف على قوله تعالى « ومنهم من يلزمك في الصدقات فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ولو أنهم رضوا إلى قوله « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » يعني أن طمعهم في الزكاة مع خلوم عن شرط الاستحقاق باطل ، ثم عدد شروط الاستحقاق ليعين مصرف الزكاة ومن يجوز صرف الزكاة إليه فهذا محتمل فإن منعه فلقصور في دليل التأويل لا لاتقاء الاحتمال فهذا وأمثاله ينبغي أن يسمى نصاً بالوضع الأول أو الثالث ، أما بالوضع الثاني فلا (مسئلة) قال قوم قوله تعالى « فاعطاهم من مسكينا » نص في وجوب رماية العدد ومنع الصرف إلى مسكين واحد في ستين يوما ، وقطعوا بطلان تأويله وهو عندنا من جلس ما تقدم ، فانه أن أبطل لقصور الاحتمال وكون الآية نصاً بالوضع الثاني فهو غير مرضي ، فانه يجوز أن يكون ذكر المساكين لبيان مقدار الواجب ، ومعناه فاعطاهم طعام ستين مسكينا ، وليس هذا محتماً في توسع لسان العرب نعم دليله تجريد النظر إلى سد الخلة ، والشافعي يقول لا يبعد أن يقصد الشرع ذلك : لأحياء ستين مهجة ، تركها بدعائهم ، ونقصنا عن حلول المذاب بهم ، ولا يخلو جمع من المسلمين عن ولى من الأولياء يفتن دعاؤه . ولا دليل على بطلان هذا المقصود ، فتصير الآية نصاً بالوضع الأول والثالث ، لا بالوضع الثاني هذه أمثلة التأويل . ولنذكر أمثلة التخصيص ، فإن العموم إن جعلناه ظاهراً في الاستفراق لم يكن في التخصيص إلا إزالة ظاهر ، فلاجل ذلك عجلنا ذكر هذا القدر وإلا فبيانه في القسم الرابع للرسم لبيان العموم أليق (مسئلة) اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به ينقسم إلى قوى يبعد عن قبول التخصيص إلا بدليل قاطع أو قاطعاً وهو الذى يجوز إلى تقدير قرينة حتى تنقذ ارادة المخصوص به وإلى ضعيف ربما يشك في ظهوره ، ويقنع في تخصيصه بدليل ضعيف وإلى متوسط مثال القوى منه قوله صلى الله عليه وسلم « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل - الحديث » وقد حمله المحقق على الأئمة فباعن قبوله قوله « ظلم المهر بما استحل من فرجها ، فإن مهر الأئمة للسيد » فعدلوا إلى الحمل على المكتوبة وهذا تصف ظاهر لأن العموم قوى ، والمكتوبة نادرة بالإضافة إلى النساء ، وليس من كلام العرب ارادة النادر الشاذ باللفظ الذى ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقتزن باللفظ . وقياس النكاح على المال ، وقياس الاناث على الذكور ليس قرينة مقترنة باللفظ حتى يصلح لتزيله على صورة نادرة . ودليل ظهور قصد التعميم بهذا اللفظ أمور : الأول أنه صدر الكلام بأى وهى من كلمات الشرط ، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط ، جماعة ممن توقف في صيغ العموم . الثاني أنه أكد به ، فقال أيما ، وهى من اللوكادات المستقلة بإفادة العموم أيضاً . الثالث أنه قال فنكاحها باطل رب الحكم على الشرط في مرضى الجزء ، وذلك أيضاً يؤكد قصد العموم ، ونحن نعلم أن العربى التخصيص لو اقترح عليه بأن يأتى بصيغة عامة دالة على قصد العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة ، ونحن نعلم قطعاً أن الصحابة رضى الله عنهم لم يفهموا من هذه الصيغة المكتوبة ، وإنما لو سمعوا واحداً منا يقول لغيره أيما امرأة رأيته اليوم فأعطاها ذمهاً لا يفهم منه المكتوبة ، ولو قال أردت المكتوبة نسب إلى الألفاظ والهمزة ، ولو قال أيما

أهاب ديع فقد ظهر ، ثم قال أردت به الكلب ، أو التعلب على الخصوص ، لنسب إلى الكثرة والجل بالغة ثم أخرج الكتاب أو التعلب أو المكاتب ، وقال ما خطر ذلك بيالي لم يستكر فما لا يخطر بالبال أو بالأخطار ، وجاز أن يشذ عن ذكر الالفاظ وزهته حتى جاز إخراجها عن اللفظ كيف يجوز قصر اللفظ عليه ، بل قول من ذهب إلى إنكار صيغ العموم ، وجعلها بجملة فلا ينكر منع التخصيص إذا دلت القرائن عليه فالمرضى إذا قال أفلامه لا تدخل على الناس ، فأدخل عليه جماعة من الفقهاء وزعم أنى أخرجت هذا من عموم لفظ الناس فانه ليس نصاً في الاستغراق ، استوجب التعزير ، فلتتخذ هذه المسئلة مثالا لمنع التخصيص بالنواتر (مسئلة) يقرب من هذا قوله عليه الصلاة والسلام « من ملك ذا رحم محرّم عتق عليه » إذ قبله بعض أصحاب الشافعى ، وخصمه بالأب . وهذا بعيد لأن الأب يختص بخاصية تنفاض تلك الخاصية التخصيص عليه فيما يوجب الاحترام ، والدول عن لفظه الخاص إلى لفظ يعم قريب من الألفاظ والألباس ، ولا يليق بمنصب الشارع عليه السلام إلا إذا اقترن به قرينة معرفة ، ولا سبيل إلى وضع القرائن من غير ضرورة ، وليس قياس الشافعى في تخصيص النفقة بالعضية بالغا في القوة مبلغا يبغي أن يخرج تقدير القرائن بسببه فلو صح هذا اللفظ لعمل الشافعى رحمه الله بوجهه فإن من كان من عادته إكرام أبيه ، فقال من عادته إكرام الناس كان ذلك خلفا من الكلام ، ولكن قال الشافعى الحديث موقوف على الحسن بن عمار (مسئلة) ما ذكرناه مثال العموم القوى أما مثال العموم الضعيف فقول عليه السلام « فباست سقى الماء العشر ، وفباستى بنضع أو دالية نصف العشر » فقد ذهب بعض القائلين بصيغ العموم إلى أن هذا لا يحتاج به في إيجاب العشر ونصف العشر في جميع ما سقى الماء ، ولا في جميع ما سقى بنضع ، لأن المقصود منه الفرق بين العشر ونصف العشر ، لا بيان ما يجب فيه العشر ، حتى يتعلق بعمومه وهذا فيه نظر عندنا إذ لا يبعد أن يكون كل واحد مقصوداً وهو إيجاب العشر في جميع ما سقته الماء ، وإيجاب نصفه في جميع ما سقى بنضع ، واللفظ عام في صيغته ، فلا يزول ظهوره بمجرد الوهم ، لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل ، لكنه لو لم يرد إلا بهذا اللفظ ولم يرد دليل مخصص لوجب التعميم في الطرفين على مذهب من يرى صيغ العموم حجة (مسئلة) قال الله تعالى « واعلموا أنما غنمتم من شيء فإن الله يحسه ولرسول ولذئ القرى » فقال أبو حنيفة تعتبر الحاجة مع القرابة ، ثم جوز حرمان ذوى القرى فقال أصحاب الشافعى رحمه الله هذا تخصيص باطل لا يحتمله اللفظ ، لأنه أضاف المال إليهم بلام التملك ، وعرف كل جهة بصفة ، وعرف هذه الجهة في الاستحقاق بالقرابة وأبو حنيفة ألغى القرابة للذكورة ، واعتبر الحاجة المتروكة ، وهو مناقضة للفظ لا تأويل وهذا عندنا في مجال الاجتهاد ، وليس فيه إلا تخصيص عموم لفظ ذوى القرى بالمحتاجين منهم ، كما فعله الشافعى على أحد القولين في اعتبار الحاجة مع اليتيم في سياق هذه الآية (فان قيل) لفظ اليتيم : يبنى عن الحاجة (قيل) فلم لا يعمل عليه قوله لا تتكح اليتيمة حتى تستأمر (فان قيل) قرينة إعطاء المال هي التي تبني على اعتبار الحاجة مع اليتيم فلم هو أن يقول واقتران ذوى القرى باليتامى والمساكين قرينة أيضا ، وإنما دعا إلى ذكر القرابة كونهم محرومين عن الزكاة حتى يعلم أنهم ليسوا محرومين عن هذا المال وهذا تخصيص لو دل عليه دليل فلا بد من قبوله ، فليس ينبو عنه اللفظ نبوة حديث النكاح بلاولى عن المسكاتية (مسئلة) قوله عليه السلام « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل » حمله أبو حنيفة على القضاء والنذر ، فقال أصحابنا قوله لا صيام نبي عام لا يسبق منه إلى الفهم إلا الصوم الأصلى الشرعى ، وهو الفرض والتطوع ، ثم التطوع غير مراد ، فلا يبقى إلا الفرض الذى هو ركن الدين ، وهو صوم رمضان وأما القضاء والنذر فيجب بأسباب عارضة ، ولا يتذكر بذكر الصوم مطلقا ولا يخطر بالبال ، بل يجرى مجرى النواتر كالمسكاتية في مسئلة النكاح وهذا فيه نظر إذ ليس ندور القضاء والنذر كندور المسكاتية ، وإن كان الفرض أسبق منه إلى الفهم ، فيحتاج مثل هذا التخصيص إلى دليل قوى

فليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبه وعند هذا يعلم أن اخراج النادر قريب ، والقصر على النادر ممتنع ، وينهما درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تدخل تحت الحصر ، ولكل مسألة ذوق ، ويجب أن نفرد بنص خاص ، ويليق ذلك بالرفع ، ولم نذكر هذا القدر إلا لوقوع الأئس بجنس التصرف فيه والله أعلم هذا تمام النظر في الجمل والمبين والظاهر والمؤرك ، وهو نظري يسلق بالألفاظ كلها والقياس الباقين نظر أخص فانه نظر في الأمور والنهي خاصة ، وفي السموم والخصوم خاصة فذلك قدمنا النظر في الأعم على النظر في الأخص

القسم الثالث في الأمر والنهي

نفبدأ بالأمر فنقول أولاً في حده وحقيقته ، وثانياً في صيغته ، وثالثاً في مقتضاه من الفور والتراخي ، أو الوجوب ، أو التنبه وفي التكرار والانحداد وإثباته

النظر الأول في حده وحقيقته

وهو قسم من أقسام الكلام إذ بينا أن الكلام ينقسم إلى أمر ونهي ، وخبر واستخبار فالأمر أحد أقسامه وحده الأمر أنه القول المقتضى طاعة للمأمور بفعل المأمور به . والنهي هو القول المقتضى ترك الفعل . وقيل في حده الأمر انه طلب الفعل واقتضاه على غير وجه المسئلة ، ومن هو دون الأمر في الدرجة احترازاً عن قوله اللهم اغفر لي ، وعن سؤال العبد من سيده ، والولد من والده . ولا حاجة إلى هذا الاحتراز ، بل يتصور من العبد والولد أمر السيد والوالد ، وإن لم تجب عليهما الطاعة ، فليس من ضرورة كل أمر أن يكون واجب الطاعة بل الطاعة لتأجيل لإله تعالى . والعرب قد تقول فلان أمر أبيه ، والعبد أمر سيده . ومن يعلم أن طلب الطاعة لا يحسن منه فيرون ذلك أمراً ، وإن لم يستحسنوه . وكذلك قوله اغفر لي ، فلا يستحيل أن يقوم بذاته اقتضاء الطاعة من الله تعالى أو من غيره ، فيكون أمراً ويكون ماصياً بأمره (فان قيل) قولكم الأمر هو القول المقتضى طاعة للمأمور أردتم به القول باللسان ، أو كلام النفس (قلنا) الناس فيه فريقان : الفريق الأول هم المتبوعون لكلام النفس ، وهؤلاء يريدون بالقول ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة ، وهو الذي يكون النطق عبارة عنه ودليلاً عليه وهو قائم بالنفس ، وهو أمر بذاته وجنسه ، ويتعلق بالمأمور به ، وهو كالقدرة فانها قدرة لذاتها ، وتتعلق بمعلقها ولا يختلف في الشاهد والغائب في نوعه وحده ، وينقسم إلى قديم ومحدث كالقدرة ويدل عليه تارة بالإشارة والرمز والفعل ، وتارة بالألفاظ فان سميت الإشارة للمعرفة أمراً فجاز ، لأنه دليل على الأمر ، لأنه نفس الأمر . وأما الألفاظ فمثل قوله أمرتكم فاقضي طاعته وهو ينقسم إلى إيجاب وتنبه ، ويدل على معنى التنبه بقوله : تذكروا ورغبكم ، فافعل فانه خير لك . وعلى معنى الوجوب بقوله أوجبت عليكم ، أو فرضت ، أو حثمت فافعل ، فان تركت فأت عاقب وما يجرى مجراه . وهذه الألفاظ الدالة على معنى الأمر تسمى أمراً ، وكان الاسم مشترك بين المعنى القائم بالنفس وبين اللفظ الدال ، فيكون حقيقة فيها ، أو يكون حقيقة في المعنى القائم بالنفس . وقوله افعل يسمى أمراً مجازاً كما تسمى الإشارة المعرفة أمراً مجازاً . ومثل هذا الخلاف جار في اسم الكلام أنه مشترك بين مافى النفس وبين اللفظ ، أو هو مجاز في اللفظ الفريق الثاني هم المنكرون لكلام النفس وهؤلاء انقسموا إلى ثلاثة أصناف ، ويميزوا على ثلاث مراتب (الحزب الأول) قالوا لا معنى للأمر إلى حرف وضوت ، وهو مثل قوله افعل ، أو ما يفيد معناه ، وإليه ذهب البلخي من المعتزلة ، وزعم أن قوله افعل أمر لذاته وجنسه ، وإنه لا يصور أن لا يكون أمراً ، فقتل هذه الصيغة قد تصدر للتهديد كقوله (اعملوا ما شئتم) وقد تصدر للإباحة كقوله (وإذا حللتم فاصطادوا) فقال ذلك جنس آخر ، لأن هذا الجنس ، وهو متاكرة للحس فلما استشعر ضممت هذه المجاهدة اعترف

« الحزب الثاني » وفيهم جماعة من الفقهاء يقولون ان قوله افضل ليس أمراً بمجرد صيغته ولذاته ، بل لصيغته ويجرده عن القرائن الصارفة له عن جهة الأمر إلى التهديد والاباحة وغيره . وزعموا أنه لو صدر من الناس والجنون أيضاً لم يكن أمراً للقرينة . وهذا يحاربه قول من قال إنه لغو الأمر إلا إذا صرفته قرينة إلى معنى الأمر ؛ لأنه إذا سلم اطلاق العرب هذه الصيغة على أوجه مختلفة خوّالة البعض على الصيغة وبحالة الباقي على القرينة تحكم مجرد ، لا يعلم ضرورة العقل ، ولا ينظر ، ولا ينقل متواتر من أهل اللغة فيجب التوقف فيه فمئذ ذلك اعترف « الحزب الثالث » من محقق المعزلة أنه ليس أمراً لصيغته وذاته ، ولا لكونه مجرداً عن القرائن مع الصيغة ، بل يصير أمراً بثلاث إرادات إرادة للمأمور به ، وإرادة لإحداث الصيغة ، وإرادة للدلالة بالصيغة على الأمر دون الاباحة والتهديد . وقال بعضهم تكفي ارادة واحدة ، وهي إرادة المأمور به . وهذا فاسد من أوجه : الأول أنه يلزم أن يكون قوله تعالى « ادخلوها بسلام آمنين » وقوله « كلا واضربوا عنقابها بالإسقام » في الأيام الخالية « أمراً لأهل الجنة ، ولا يمكن تحقيق الأمر إلا بوعود وعيد ، فتكون الدار الآخرة دار تكليف ومحنة ، وهو خلاف الاجماع . وقد ركب ابن الجبائي هذا ، وقال ان الله مر يد دخولهم الجنة ، وكاره امتناعهم إذ يعثر به ايصال الثواب إليهم ، وهذا ظلم والله سبحانه يكره الظلم » فان قيل « قد وجدت ارادة الصيغة وإرادة المأمور به ، لكن لم توجد إرادة الدلالة به على الأمر » قلنا « وهل للأمر معنى وراء الصيغة حتى يراد الدلالة عليه أم لا فان كان له معنى فما هو وهل له حقيقة سوى ما يقوم بالنفس من اقتضاء الطاعة ؟ وإن لم يكن سوى الصيغة فلا معنى لاعتبار هذه الارادة الثالثة . الوجه الثاني أنه يلزمهم أن يكون القائل لنفسه افعَل مع ارادة الفعل من نفسه أمراً لنفسه ، وهو محال بالافتقار ، فان الأمر هو المقتضى ، وأمره لنفسه لا يكون مقتضياً للفعل ، بل المقتضى دواعيه وأغراضه . ولهذا لو قال لنفسه افعَل ، وسكت وجد هنا إرادة الصيغة وإرادة المأمور به ، وليس بأمر ، فدل أن حقيقة اقتضاء الطاعة ، وهو معنى قائم بالنفس من ضرورته أن يتعلق بغيره . وهل يشترط أن لا يكون ذلك الغير فوقه في الرتبة فيه كلام سبق « فان قيل « وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى إرادة الفعل المأمور به فان السيد لا يبعد من نفسه عند قوله لعبد اسقني ، أو أخرج الدابة إلا إرادة السقي والاسراج أثنى عليه والميل إليه لارتباط غرضه به فان ثبت أن الأمر يرجع الى هذه الارادة لزم اقتران الأمر والارادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة إلا مأموراً بها مرادة . إذ الكائنات كلها مرادة ، أو ينكر وقوعها بإرادة الله فيقال انها على خلاف ارادته ، وهو شفيح إذ يؤدي إلى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أكثر مما يجري على وفق إرادته ، وهي الطاعات ، وذلك أيضاً منكراً لما اخلص من هذه الورطة ؟ قلنا « هذه الضرورة التي دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الارادة ، فقالوا قد يأمر السيد عبده بما لا يريد كالعائب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا مهب عنده عنده تخافة أو أمره . فقال له بين يدي الملك أخرج الدابة ، وهو يريد أن لا يسرج إذ في اسراجها خطر وإهلاك للسيد ، فيعلم أنه لا يريد ، وهو أمر . إذ لولا ما كان العبد غافلاً ولا تعهد عنده عند السلطان وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الأمر ، فدل أنه قد يأمر بما لا يريد هذا منتهى كلامهم ، ونحوه غور لو كشفه لم تحتمل الأصول التفصي عن عبده ما يلزم منه ، ولتزلزله قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهيم على وجه يخالف ما سبق إلى أوهم أكثر للمتكلمين ، والقول فيه يطول ، ويخرج عن خصوص مقصود الأصول .

النظر الثاني في الصيغة

وقد حكى بعض الأصوليين خلافاً في أن الأمر هل له صيغة وهذه الترجمة خطأ فان قول الشارع أمرتك بكذا ، وأتم ما يؤمر بكذا أو قول الصحابي أمرت بكذا كل ذلك صيغ دالة على الأمر وإن قال : أوجبت

عليكم ، أو فرضت عليكم ، أو أمرتكم بكذا ، وأنتم معاقبون على تركه فكل ذلك يدل على الوجوب . ولو قال
أنتم مثابون على فعل كذا ، ولستم معاقبين على تركه فهو صيغة دالة على التنبه فليس في هذا خلاف وإنما
الخلاف في أن قوله أفضل هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن فإنه قد يطلق على أوجه
منها الوجوب كقوله « أقم الصلاة » ، والتنبه كقوله « فكأنوم » ، والارشاد كقوله « واستشهدوا »
والإباحة كقوله « فاصعدوا » ، والتأديب كقوله لابن عباس : كل بما يليك ، والامتنان كقوله « كلوا مما رزقكم
الله » والاكرام كقوله « ادخلوها بسلام آمين » ، والتهديد كقوله « اعملوا ما شئتم » والتسخير كقوله
« كونوا فرقة خاسئين » ، والاهانة كقوله « ذق إنك أنت العزيز الكريم » والتسوية كقوله « اصبروا أو
لا تصبروا » ، والانهاد كقوله « كلوا وتمتعوا » ، والدعاء كقوله اللهم اغفر لي ، والتمني كقول الشاعر « ألا
أيها الليل الطويل ألا انجلي » ولكال القدرة كقوله « كن فيكون » وأما صيغة النهي ، وهو قوله لا تفعل فقد
تكون للتعزيم ، والكرهية ، والتحقير كقوله « لا تمدن عينيك » وليبان العاقبة كقوله « ولا تحسبن الله غافلاً عما
يعمل الظالمون » والدعاء كقوله ولا تكن إلا غسناً طرفة عين . وللبأس كقوله « لا تحزنوا اليوم » وللارشاد كقوله
« لا تستملوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤركم » فهذه خمسة عشر وجهاً في إطلاق صيغة الأمر ، وسبعة أوجه في إطلاق صيغة
النهي فلا بد من البحث عن الوضع الأصلي في جملة ذلك ما هو والمتجوز بما هو وهذه الأوجه عدها الأصوليون
شغفاً منهم بالتكثير ، وبعضها كالتداخل فإن قوله كل بما يليك : جمل للتأديب ، وهو داخل في التنبه ،
والأدب مندوب إليها . وقوله : تمتعوا للأدب قريب من قوله « اعملوا ما شئتم » الذي هو للتهديد ، ولا تطول
بتفصيل ذلك ونخصيله فالوجوب ، والتنبه ، والارشاد ، والإباحة . أربعة وجوه محصلة ولا فرق بين الارشاد
والتنبه ، إلا أن الأدب لثواب الآخرة ، والارشاد للتنبيه على المصلحة الدنيوية فلا ينقص ثواب بترك الأشهاد
في المدائيات ولا يزيد بفعله . وقال قوم هو مشترك بين هذه الوجوه الخمسة عشر كلفظ العين والقرء وقال قوم
يدل على أقل الدرجات ، وهو الإباحة . وقال قوم هو للتنبه ويحمل على الوجوب بزيادة قرينة . وقال قوم
هو للوجوب فلا يحمل على ما عداه إلا بقرينة . وسبيل كشف الغطاء أن ترتب النظر على مقامين : الأول في
بيان أن هذه الصيغة هل تدل على اقتضاء وطلب أم لا ؟ الثاني في بيان أنه إن اشتمل على اقتضاء . فالأقتضاء
موجود في التنبه والوجوب على اختيارنا في أن التنبه داخل تحت الأمر فهل يتعين لأحدهما أو هو مشترك
في المقام الأول في دلالة على اقتضاء الطاعة ؟ فنقول : قد أبعد من قال إن قوله أفضل مشترك بين الإباحة
والتهديد الذي هو المنع وبين الاقتضاء ، فإنا ندرك التفرقة في وضع اللغات كلها بين قولهم : افعل ، ولا تفعل ،
وإن شئت فاقبل ، وإن شئت فلا تفعل حتى إذا قدرنا انقضاء القرائن كلها ، وقدرنا هذا متقولاً على سبيل
الحكاية عن ميت أو غائب ، لاقى فعل معين من قيام ، وقعود ، وصيام ، وصلاة بل في الفعل مجازاً سبق إلى
فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ ، وعلمنا قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد كما أننا ندرك التفرقة
بين قولهم في الأخبار قاهزيد ، ويقوم زيدو زيد قائم في أن الأول للماضي ، والثاني للمستقبل ، والثالث للحال
هذا هو الوضع ، وإن كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل ، وبالمستقبل عن الماضي لقرائن تدل عليه وكما ميزوا
الماضي عن المستقبل ميزوا الأمر عن النهي ، وقالوا في باب الأمر أفضل ، وفي باب النهي لا تفعل ، وانهما
لا يباين عن معنى قوله إن شئت فاقبل ، وإن شئت فلا تفعل فهذا أمر نعلمه بالضرورة من العربية والتركيب
والمجعية وسائر اللغات ، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ، ومع قرينة الإباحة في نوازل الأحوال
« فإن قيل » بم تنكرون على من يحمله على الإباحة لأنها أقل الدرجات فهو مستيقن « قلنا » هذا باطل من
وجهين : أحدهما أنه يحمل للتهديد والمنع ، فالطريق الذي يعرف أنه لم يوضع للتهديد يعرف أنه لم يوضع
للتخيير . الثاني أن هذا من قبيل الاستصحاب ، لا من قبيل البحث عن الوضع . فإنا نقول : هل تعلم
أن مقتضى قوله أفضل للتخيير بين الفعل والتترك فإن قال نعم : فقد باهت واخترع وإن قال لا فنقول فإنت شاك

في معناه ، فيلزمك التوقف فيحصل من هذا أن قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك بأنه ينبغي أن يوجد ، وقوله لا تفعل يدل على ترجيح جانب الترك على جانب الفعل ، وأنه ينبغي أن لا يوجد . وقوله أجت لك فان شئت فافعل ، وإن شئت فلا تفعل يرفع الترجيح (المقام الثاني) في ترجيح بعض ما ينبغي أن يوجد ، فان الواجب والتدوب كل واحد منهما ينبغي أن يوجد ، ويرجح فعله على تركه ، وكذا ما أرشد إليه إلا أن الارشاد يدل على أنه ينبغي أن يوجد ، ويرجح فعله على تركه لصاحبه البدن في الدنيا والتدب لصاحبه في الآخرة ، والوجوب لنجاة في الآخرة . هذا إذا فرض من الشارع . وفي حق السيد إذا قال لعبد افعل أيضاً بمصوذك مع زيادة أمر ، وهو أن يكون لفرض السيد فقط كقوله استق عند العطش وهو غير متصور في حق الله تعالى « فان الله غني عن العالمين » ومن جاهد قائما يجاهد نفسه . وقد ذهب ذاهبون الى أن وضعه للوجوب ، وقال قوم هو للتدب ، وقال قوم يتوقف فيه ثم من من قال هو مشترك فلفظ العين ومنهم من قال لا تدري أيضاً أنه مشترك أو وضع لأحدهما ، واستعمل في الثاني مجازاً واختاره أنه متوقف فيه . والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعاً لواحد من الأقسام لا يخلو إما أن يعرف عن عقل أو قل ، ونظر العقل إما ضروري أو نظري ، ولا مجال للعقل في اللغات . والنقل إما متواتر أو آحاد ، ولا حجية في الآحاد . والتواتر بالنقل لا يحدو أربعة أقسام فانه إما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأن وضعناه لكذا ، أو أقروا به بعد الوضع . وإما أن ينقل عن الشارع الأخبار عن أهل اللغة بذلك أو تصديق من ادعى ذلك . وإما أن ينقل عن أهل الاجماع . وإما أن يذكر بين يدي جماعة ينتفع عليهم السكوت على الباطل فهذه الوجوه الأربعة هي وجوه تصحيح النقل ودعوى شيء من ذلك في قوله افعل ، أو في قوله أمرتك بكذا ، أو قول الصحابي أمرنا بكذا لا يمكن فوجب التوقف فيه . وكذلك قصر دلالة الأمر على الفور أو التراخي ، وعلى التكرار أو الاتحاد يعرف بمثل هذه الطريق . وكذلك التوقف في صيغة العموم عن توقف فيها هذا مستنده ، وعليه ثلاثة أسئلة بها يتم الدليل . وقد ذكر شبه الخالفين * (السؤال الأول) قولهم ان هذا ينقلب عليكم في إخراج الإباحة والتهديد من مقتضى اللفظ ، مع أنه لا يدل عليه عقل ولا نقل ، فانه لم ينقل عن العرب صريحاً بأن وضعنا هذه الصيغة للإباحة والتهديد ، لكن استعملناها فيما على سبيل التجوز (قلنا) ما عرف باستقراء اللغة وتمييز وجوه الاستعمال أقوى مما يعرف بالنقل الصريح ، ونحن كما عرفنا أن الأسد وضع لسبع ، والحمار وضع لهيمة وإن كان كل واحد منهما يستعمل في الشجاع والبليد فيتميز عندنا بواضع الاستعمال الحقيقية من المجاز ، فكذلك يميز صيغة الأمر والنهي ، والتخيير يميز صيغة الماضي والمستقبل والحال ، ولستنا نشك فيه أصلاً ، وليس كذلك يميز الوجوب عن التدب * (السؤال الثاني) قولهم ان هذا ينقلب عليكم في الوقف ، فان الوقف في هذه الصيغة غير منقول عن العرب ، فلم توقفتم بالحكم ؟ (قلنا) لستنا نقول التوقف مذهب ، لكنهم أطلقوا هذه الصيغة للتدب مرة وللوجوب أخرى ، ولم يوقفوا على أنه موضوع لأحدهما دون الثاني ، فسيولنا أن لا ينسب اليهم ما لم يصرحوا به ، وأن توقف عن القول والاختراع عليهم . وهذا كقولنا بالاتفاق انا رأيتهم يستعملون لفظ الترفة ، والجماعة ، والتفر تارة في الثلاثة ، وتارة في الأربعة ، وتارة في الخمسة ، فهي لفظ مرادة ، ولا سبيل الى تخصيصها بعدد على سبيل الحكم ، وجعلها مجازاً في الباقي * (السؤال الثالث) قولهم ان هذا ينقلب عليكم في قولكم ان هذه الصيغة مشتركة لفظاً تجارية بين المرأة والسفينة ، والفرد بين الطهر والحيض فانه لم ينقل أنه مشترك (قلنا) لستنا نقول إنه مشترك ، لكننا نقول نتوقف في هذه أيضاً ، فلا تدري أنه وضع لأحدهما ويجوز به عن الآخر ، أو وضع لهما معاً . ويحتمل أن نقول انه مشترك بمعنى إذا رأيتهم أطلقوا اللفظ لعنتين ، ولم يوقفوا على أنهم وضعوه لأحدهما ، ويجوزوا به في الآخر فنحمل إطلاقهم فيما على لفظ الوضع لهما ، وكيفما قلنا فالأمر فيه قرب (شبه الخالفين الصائرين الى أنه للتدب) وقد ذهب إليه كثير من المتكلمين وهم المعتزلة ، وجماعة من الفقهاء ومنهم من قلل عن الشافعي ، وقد صرح الشافعي في كتاب « أحكام القرآن »

بتردد الأمر بين الندب والوجوب ، وقال النهي على الحرص ، فقال : إنما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى « فلا تضلوهن » وقال لم يبين لي وجوب انكاح العبد ، لأنه لم يرد فيه النهي عن المضل ، بل لم يرد إلى قوله تعالى « وأنكحوا الأيامى » الآية ، فهذا أمر ، وهو محتمل للوجوب والندب « الشبهة الأولى لمن ذهب إلى أنه للندب أنه لا بد من تنزيل قوله افضل ، وقوله أمرتكم ، على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو طلب الفصل واقتضاؤه ، وأن فعله خير من تركه ، وهذا معلوم وأما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم ، فيتوقف فيه وهذا فاسد من ثلاثة أوجه « الأول أن هذا استدلال ، والاستدلال لا يدخل له في اللغات ، وليس هذا نقلاً عن أهل اللغة أن قوله افضل للندب « الثاني أنه لو وجب تنزيل الألفاظ على الأقل المستيقن لوجب تنزيل هذا على الإباحة والأذن إذ قد يقال أذنت لك في كذا قافله ، فهو الأقل المشترك أما حصول الثواب بفعله فليس معلوم كلزوم العقاب بتركه ، لاسيما على مذهب المعتزلة ، فالباح عندهم حسن ، ويجوز أن يفعله التفاعل لحسنه ويأمر به ، وكذلك يلزم تنزيل صيغة الجمع على أقل الجمع ، ولم يذهبوا إليه « الثالث وهو التحقيق أن ما ذكره إنما يستقيم أن لو كان الواجب ندباً وزيادة ، فتنسقط الزيادة المشكوك فيها ، ويبقى الأصل وليس كذلك بل يدخل في حدّ الندب جواز تركه فهل تعلمون أن المقول فيه افضل يجوز تركه أم لا ؟ فإن لم تعلموه فقد شكركم في كونه ندباً ، وإن علمتموه فمن أين ذلك واللفظ لا يدل على لزوم التأثم بتركه ، فلا يدل على سقوط التأثم بتركه أيضاً « (فان قيل) لا معنى لجواز تركه إلا أنه لا حرج عليه في فعله ، وذلك كان معلوماً قبل ورود السمع ، فلا يحتاج فيه إلى تعريف السمع بخلاف لزوم التأثم « قلنا « لا يلقى لحكم العقل بالنفي بعد ورود صيغة الأمر حكم ، فانه معين للوجوب عند قوم ، فلا أقل من احتمال ، وإذا احتمل حصول الشك في كونه ندباً فلا وجه إلا التوقف . ثم يجوز الاستدلال به على بطلان قول من يقول انه منهي عنه محرم لأنه ضد الوجوب والندب جميعاً « الشبهة الثانية التمسك بقوله عليه السلام « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاقفوا » فقوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيتنا ، وجزم في النهي طلب الانتهاء « قلنا « هذا اعتراف بأنه من جهة اللغة ، والوضع ليس للندب واستدلال بالشرع ، ولا يثبت مثل ذلك بخبر الواحد لو صححت دلالة كيف ولا دلالة له ؟ إذ لم يقل قافلوا ما شئتم بل قال ما استطعتم كما قال « فأتوا الله ما استطعتم » وكل إيجاب مشروط بالاستطاعة . وأما قوله فأتوا كيف دل على وجوب الانتهاء وقوله فأتوا صيغة أمر ، وهو محتمل للندب « شبه الصائرين إلى أنه للوجوب « وجميع ما ذكرناه في إبطال مذهب الندب جارها هنا وزيادة ، وهو أن الندب داخل تحت الأمر حقيقة كما قدمناه ولو حمل على الوجوب لكان مجازاً في الندب وكيف يكون مجازاً فيه مع وجود حقيقة . إذ حقيقة الأمر ما يكون ممثله مطعماً ، والممثل مطيع بفعل الندب ، ولذلك إذا قيل أمرتاً بكذا حسن أن يستقيم ، فيقال أمر إيجاب أو أمر استحباب وندب . ولو قال رأيت أسداً لم يحسن أن يقال أردت سبياً أو شجاعاً ، لأنه موضوع للسمع ، ويصرف إلى الشجاع بقرينة وشبهه سيع « الأولى قولهم أن الأمور في اللغة والشرع جميعاً بفهم وجوب المأمور به حتى لا يستبعد الذم والعقاب عند مخالفة ، ولا الوصف بالمصيان ، وهو اسم ذم ، ولذلك فهمت الأمة وجوب الصلاة والعبادات ، ووجوب السجود لأدم بقوله « اسجدوا » وبه يفهم العبد والولد وجوب أمر السيد والوالد « قلنا « هذا كله نفس الدعوى وحكاية المذهب ، وليس شيء من ذلك مسلماً ، وكل ذلك علم بالقرائن فقد تكون للأمر عادة مع الأمور وعهد وتقرنه أحوال وأسباب بها يفهم الشاهد الوجوب واسم المصيان لا يسلم إطلاقه على وجه الذم إلا بدققة الوجود ، لكن قد يطلق لاعتلى وجه الذم كما يقال أشرت عليك فمضيتي وخافتي « الشبهة الثانية أن الإيجاب من المهمات في المحاورات ، فإن لم يكن قولهم افضل عبارة عنه فلا يبقى له اسم ، ومحال إهمال العرب ذلك « قلنا « هذا يقابله أن الندب أمر مهم ، فليكن افضل عبارة عنه ، فإن زعموا أن دلالة قولهم نذبت وأرشدت ورغبت فدلالة الوجوب قولهم أوجبت وحثمت وفرضت وأثرت فإن زعموا أنه صيغة إخبار أو صيغة إرشاد فإن صيغة الانشاء عرضوا بطلته في الندب ، ثم يطل عليهم بالبيع والإجارة والتمكح إذ ليس

لها إلا صيغة الأخبار كقولهم بت وزوجت وقد جعله الشرع انشاء ، إذ ليس لانشائه لفظ « الشبهة الثالثة
 أن قوله أفضل إما أن يفيد المنع ، أو التحجير ، أو الدعاء فإذا بطل التحجير والمنع تعين الدعاء والایجاب (قلنا)
 بل يبقى قسم رابع ، وهو أن لا يفيد واحداً من الأقسام إلا بقرينة كالألفاظ المشتركة (فإن قيل) أليس قوله لا تفعل
 أقاد التحريم فقوله أفضل ينبغي أن يفيد الإيجاب (قلنا) هذا قد نقل عن الشافعي ، والمختار أن قوله لا تفعل
 متردد بين التثنية والتحريم كقوله أفضل ، ولو صح ذلك في النهي لما جاز قياس الأمر عليه ، فإن اللغة تثبت
 نقلاً لقياساً فهذه شبههم اللغوية والعقلية « أما الشبهة الشرعية فهي أقرب فانه لو دل دليل الشرع على أن
 الأمر للوجوب لجلناه على الوجوب ، لكن لا دليل عليه ، وإنما الشبهة الأولى قولهم نعلم أن الثقة والعقل
 لا يدل على تخصيص الأمر بالوجوب ، لكن يدل عليه من جهة الكتاب قوله تعالى « وأطيعوا الله وأطيعوا
 الرسول » ثم قال « فإن تولوا فاعلموا ما على ما علم وعليكم ما علم » وهذا لاحجة فيه ، لأن الخلاف في قوله
 « وأطيعوا » قائم أنه للندب أو الوجوب ، وقوله « فاعلموا ما علم وعليكم ما علم » أي كل واحد عليه ما علم
 من التبليغ والقبول ، وهذا إن كان معناه التهديد ، والنسبة إلى الأعراس عن الرسول عليه السلام فهو دليل
 على أنه أراد به الطاعة في أصل الإيمان ، وهو على الوجوب بالاحتاق وغاية هذا اللفظ عموم تفخيمه بالأمر
 التي هي على الوجوب ، وكل ما يحسبك به من الآيات من هذا الجنس فهي صيغ أمر يقع النزاع في أنه للندب
 أم لا . فإن اقررت بذلك وعيد فيكون قرينة دالة على وجوب ذلك الأمر خاصة . فإن كان أمراً عاماً يحمل
 على الأمر بأصل الدين ، وما عرف بالدليل أنه على الوجوب ، وبه يعرف الجواب عن قوله تعالى « وما
 أتاكم الرسول فخذوه » وقوله تعالى « وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون » وقوله تعالى « فلا وربك لا يؤمنون
 حتى يمرسكوك في شجر بينهم » فكل ذلك أمر بتصديقه ، ونهى عن الشك في قوله ، وأمر بالانقياد في الآيات
 بما أوجبه « الشبهة الثانية تسكم بقوله « فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب
 أليم » (قلنا) تدعون أنه نص في كل أمر أو عام ، ولا سبيل إلى دعوى النص ، وإن ادعيت العموم فقد
 لا نقول بالعموم ، ونوقف في صيغته كما نوقف في صيغة الأمر ، أو نخصمه بالأمر بالدخول في دينه ، بدليل
 أن نذبه أيضاً أمره ، ومن خالف عن أمره في قوله تعالى « فكأنهم ان علمتم فيهم خيراً » وقوله « واستشهدوا
 شهودين » وأمثاله لا يتعرض للتعاقب ، ثم نقول هذا نهى عن المخالفة وأمر بالموافقة أي يؤتى به على وجهه
 إن كان واجباً فواجباً ، وإن كان ندباً فندباً ، والكلام في صيغة الإيجاب لافي الموافقة والمخالفة . ثم لا تدل
 الآية إلا على وجوب أمر الرسول عليه السلام ، فأن الدليل على وجوب أمر الله تعالى « الشبهة الثالثة تسكم
 من جهة السنة بأخبار آحاد لو كانت صريحة صحيحة لم يثبت بها مثل هذا الإصرار وليس شيء منها صريحاً فمنها
 قوله عليه السلام لبريرة وقد عقلت تحت عبد وكرهته « لو راجعته فقلت بأمرك يا رسول الله » فقال لا
 إنما أنا شافع ، فقلت لاحاجة لي فيه ، فقد علمت أنه لو كان أمراً لوجب « وكذلك عقلت الأمة » (قلنا)
 هذا وضع على بريرة ونوم ، فليس في قولها إلا استفهام أنه أمر شرعي من جهة الله تعالى حتى تطيع طلباً
 للنواب ، أو شفاعاً لسبب الزوج حتى تؤثر غرض نفسها عليه (فإن قيل) شفاع الرسول عليه السلام
 أيضاً مندوب إلى إجابته ، وفيها نواب (قلنا) وكيف قالت لاحاجة لي فيه ، وسلمت بحتاج إلى النواب ، فلا
 يقول ذلك ، لكنها اعتقدت أن النواب في طاعة في الأمر الصادر عن الله تعالى ، وفيها موته ، لا فيما يتعلق
 بالأغراض الدنيوية أو علمت أن ذلك في الدرجة دون ماتدبت إليه ، فاستفتت أو أفهمت بالقرينة أنها
 شكت في الوجوب ، فغيرت بالأمر عن الوجوب فأفهمت . ومنها قوله عليه السلام « لولا أن أخاف أن أشق
 على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » فدل على أنه للوجوب ، وإلا فهو مندوب (قلنا) لما كان قد
 حثهم على السواك تدب قبل ذلك أفهم أنه أراد بالأمر ما هو شاق أو كان قد أوصى إليه أنك لو أمرتهم بقولك
 استأكروا لأوجبتنا ذلك عليهم ، فلبنا أن ذلك يجب بإيجاب الله تعالى عند إطلاقه صيغة الأمر . ومنها قوله عليه
 السلام لأبي سعيد الخدري لما دعاه وهو في الصلاة فلم يجبه « أما سمعت الله تعالى يقول استجبوا لله وللرسول

إذا دعاكم لما يبيحكم « فكان هذا التوبيخ على مخالفة أمره (قلنا) لم يصدر منه أمر ، بل مجرد نداء ، وكان قد عرفهم بالقرآن فنهىهم ضروريا وجوب التعظيم له ، وأن ترك جواب النداء تهاون وتحقير بأمره بدليل أنه كان في الصلاة ، وإتمام الصلاة واجب ، ويجرد النداء لا يدل على ترك واجب ، بل يجب تركه بما هو أوجب منه ، كما يجب ترك الصلاة لاتخاذ الترقى ، ويجرد النداء لا يدل عليه . ومنها قول الأقرع بن حابس أجمنا هذا لعامنا هذا أم للأبد ؟ فقال عليه السلام « للأبد ، ولو قلت نعم لوجب » فدل على أن جميع أوامره للإيجاب . (قلنا) قد كان عرف وجوب الحج بقوله تعالى « ولله على الناس حج البيت » وبأمر آخر صريحة ، لكن شك في أن الأمر للتكرار ، أو للمرة الواحدة ، فانه متردد بينهما . ولو عين الرسول عليه السلام أحدهما لتعين ، وصار متعيناً في حقنا ببيانته . فمعنى قوله « لو قلت نعم لوجب » أي لو عينت لتعين « الشبهة الرابعة من جهة الاجماع زعموا أن الأمانة لم تنزل في جميع الأعصار ترجع في إيجاب العبادات وتحريم المحظورات إلى الأوامر والنواهي كقوله « أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وقاتلوا المشركين كافة » وقوله « ولا تقربوا الزنا » « ولا تأكلوا الربا » « ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم » ، « ولا تقتلوا أنفسكم » « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم » وأمثاله . والجواب أن هذا وضع ، ونقول على الأمانة ، ونسبة لهم إلى الخطأ ، ويجب تنزيههم عنه . نعم يجوز أن يصدر ذلك من طائفة غلوا أن ظاهر الأمر للوجوب ، وإنما فهم المحصولون وهم الأقلون ذلك من القرآن والأدلة ، بدليل أنهم قطعوا بوجوب الصلاة ، وتحريم الزنا والأمر بحتمل التنب ، وإن لم يكن موضوعاً له . والنهي يحتمل التنزيه ، وكيف قطعوا مع الاحتمال لولا أدلة قاطعة وما قولهم إلا كقول من يقول الأمر للتنب بالاجماع ، لأنهم حكموا بالتنب في الكتابة والاستشهاد ، وأمثاله لصيغة الأمر . والأوامر التي حملتها الأمانة على التنب أكثر فأن النوافل والسنة والآداب أكثر من الفرائض ، إنساناً فريضة إلا ويطلق بها وإتمامها وبإدائها سنن كثيرة . أو نقول هي للإباحة ، بدليل حكمهم بالإباحة في قوله « فاصطادوا » وقوله « فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض » « وإن كان ذلك للقرآن » ، فكذلك الوجوب (فان قيل) « ما تلك القرأتين ؟ (قلنا) أما في الصلاة فمثل قوله تعالى « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » وما ورد من التهديدات في ترك الصلاة ، وما ورد من تكليف الصلاة في حال شدة الخوف والمرض إلى غير ذلك . وأما الزكاة فقد اقترن بقوله تعالى « وآتوا الزكاة » قوله تعالى « والذين يكرزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله - إلى قوله - فتكفروا بها جبابهم وجنوبهم وظهورهم » وأما الصوم فقوله « كتب عليكم الصيام » وقوله « فعدة من أيام أخر » وإيجاب تداركه على الحائض وكذلك الزنا والقتل ورد فيهما تهديدات ودلالات تواردت على طول مدة النبوة لأخصى ، فذلك قطعاً به ، لا بمجرد الأمر الذي ينتهأ أن يكون ظاهراً فيفتطرق إليه الاحتمال (مسئلة) فان قال قائل قوله افعل بعد الحظر ما موجه ؟ وهل لتقدم الحظر تأنيه (قلنا) قال قوم لا تأنيه لتقدم الحظر أصلاً . وقال قوم هي قرينة تصرفها إلى الإباحة . والمختار أنه ينظر فان كان الحظر السابق مارضاً لملة وعلقت صيغة افعل بزواله كقوله تعالى « فإذا حللتم فاصطادوا » لعرف الاستعمال يدل على أنه لرفع الذم فقط ، حتى يرجع حكمه إلى ما قبله . وإن احتمل أن يكون رفع هذا الحظر بتدب وإباحة لكن الأغلب ما ذكرناه كقوله « فانتشروا » وكقوله عليه السلام « كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي ، فادخروا » أما إذا لم يكن الحظر مارضاً لملة ولا صيغة افعل علق بزوالها فيبقى موجب الصيغة على أصل التردد بين التنب والإباحة ، ونزع هاهنا احتمال الإباحة ، ويكون هذا قرينة ترجع هذا الاحتمال ، وإن لم يتبينه . إذ لا يمكن دعوى عرف الاستعمال في هذه الصيغة حتى يغلب العرف الوضع ، أما إذا تردد صيغة افعل لكن قال فإذا حللتم فافتم ما موروون بالإصطباح فهذا يحتمل الوجوب والتنب ، ولا يحتمل الإباحة ، لأنه عرف في هذه الصورة . وقوله أمرتكم بكذا يضاهي قوله افعل في جميع المواضع لا في هذه الصورة وما يقرب منها .

تم الجزء الأول من « المستصنى » وبليه الجزء الثاني وأوله النظر الثالث في موجب الأمر ومقتضاه ﴿

فهرست الجزء الأول من كتاب المستصفي في الأصول لحجة الاسلام الامام الغزالي

صفحة	موضوع	صفحة
٢	خطبة الكتاب	١٤
٣	صدر الكتاب	١٦
٣	بيان حد أصول الفقه	١٨
٤	بيان مرتبة هذا العلم ونسبته إلى العلوم	١٩
٥	بيان كيفية دورانه على الأقطاب الأربعة	١٩
٦	بيان كيفية اندماج الشعب الكثيرة من أصول الفقه تحت هذه الأقطاب الأربعة	١٩
٦	القطب الأول هو الحكم الخ	١٩
٦	القطب الثاني في المشرع وهو الكتاب الخ	٢٠
٦	القطب الثالث في طريق الاستدلال وهي أربعة	٢٢
٦	القطب الرابع في المستثمر وهو المجهد	٢٣
٧	بيان المقدمة ووجه تعلق الأصول بها	٢٤
٧	مقدمة الكتاب	٢٤
٧	بيان حصر مدارك العلوم النظرية في الحدس والبرهان وفيه دعامتان :	٢٤
٨	الدعامة الأولى في الحد وتشتمل على فئتين :	٢٤
٨	(الفن الأول) في القوانين وهي ستة :	٢٦
٨	القانون الأول إن الحد إنما يذكر الخ	٢٧
٩	القانون الثاني إن الحد ينبغي أن يكون بصيراً بالفرق الخ	٢٨
٩	القانون الثالث إن ملويع السؤال عن ماهيته الخ	٣٢
١١	القانون الرابع في طريق اقتناص الحد	٣٢
١٢	القانون الخامس في حصر مداخل الخلل في الحدود	٣٣
١٣	القانون السادس في إن المعنى الذي لا تركيب فيه البتة لا يمكن حده إلا بطريق شرح اللفظ الخ	٣٣
٢٤	(الفن الثاني) من دعامة الحد في الامتحانات للقوانين بحدود مفصلة	٣٥
		و برهان دلالة
		الامتحان الأول اختلف الناس في حد الحد
		الامتحان الثاني اختلف في حد العلم
		الامتحان الثالث اختلف في حد الواجب
		الدعامة الثانية من مدارك العقول في البرهان وتشتمل على ثلاثة فنون :
		(الفن الأول) في السوابق وتشتمل على تمهيد كلي وثلاثة فصول
		التمهيد
		الفصل الأول في دلالة الألفاظ على المعاني
		الفصل الثاني من الفن الأول النظر في المعاني المفردة
		الفصل الثالث من السوابق في أحكام المعاني المؤلفة
		(الفن الثاني في المقاصد) وفيه فصلان :
		الفصل الأول في صورة البرهان
		النظم الأول ثلاثة أحزاب
		النظم الثاني من البرهان
		النظم الثالث نظم المعاند
		الفصل الثاني من فن المقاصد في بيان مادة البرهان
		(الفن الثالث) من دعامة البرهان في الواحق وفيه فصول :
		الفصل الأول في بيان أن ما تنطق به الألسنة في معرض الدليل
		الفصل الثاني في بيان رجوع الاستقرار والتثبيت إلى ما ذكرناه
		الفصل الثالث في وجه لزوم النتيجة من المقدمات
		الفصل الرابع في إقسام البرهان إلى برهان علة وبرهان دلالة

- ٣٥ ﴿ القطب الأول ﴾ في التمرة وهي الحكمة والكلام فيه ينقسم إلى فنون أربعة :
- ٣٥ (الفن الأول) في حقيقته
- ٣٦ مسألة ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة الخ
- ٣٩ مسألة لا يجب شكر الممتنع عقلا خلافا للمعتزلة
- ٤٠ » ذهب جماعة من المعتزلة إلى أن الأفعال قبل ورود الشرع على الإلحاح الخ
- ٤٢ (الفن الثاني) في أقسام الأحكام ويشتمل على تمهيد ومسايل خمس عشرة
- ٤٢ التمهيدي في أن أقسام الأحكام التابعة بأفعال المكلفين خمسة
- ٤٣ مسألة الواجب ينقسم إلى معين وإلى مبهم الخ
- ٤٤ » الواجب ينقسم إلى مضيق وموسع
- ٤٥ » إذا مات في أثناء وقت الصلاة غيأ الخ
- ٤٦ » اختلفوا في أن ما لا يمت الواجب إلا به هل يوصف بالوجوب الخ
- ٤٦ مسألة قال القائلون إذا اختلفت منكوبة بأجنبية وجب الكف منهما
- ٤٧ مسألة اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بمقد محدود
- ٤٧ مسألة الوجوب يباين الجواز والإباحة بمده
- ٤٧ » في أن الجائز لا يتضمن الأمر الخ
- ٤٨ » المباح من الشرع
- ٤٨ » المندوب مأمور به الخ
- ٤٩ » إذا عرفت أن الحرام ضد الواجب الخ
- ٤٩ » ما ذكرناه من الواحد بالتويع ظاهر الخ
- ٥١ » كما يعتد بالحرام والواجب فيقتضد المكروه والواجب
- ٥١ مسألة المتفقون على صحة الصلاة في الدار المنصوبة ينقسم التهي عندم الخ
- ٥٢ مسألة اختلفوا في أن الأمر بالشيء هل هو نهى عن ضده الخ
- ٥٣ (الفن الثالث) من القطب الأول في أركان الحكم
- ٥٤ مسألة تكليف الناس والغافل عما يكلف محال
- ٥٤ » فإن قال قائل : ليس من شرط الأمر عندكم كون المأمور موجوداً الخ
- ٥٧ » كما لا يجوز أن يقال : اجتمع بين الحركة والسكون لا يجوز أن يقال : لا تتحرك ولا تسكن
- ٥٧ » اختلفوا في المقتضي بالتكليف الخ
- ٥٨ » فعل المكروه يجوز أن يدخل تحت التكليف
- ٥٨ » ليس من شرط الفعل للمأمور به أن يكون شرطه حاصل حال الأمر
- ٥٩ (الفن الرابع) من القطب الأول فما يظهر الحكم به وهو الذي يسمى سبياً وكيفية نسبة الحكم إليه ، وفيه أربعة فصول :
- ٥٩ الفصل الأول في الأسباب
- ٦٠ الفصل الثاني في وصف السبب بالصحة والبطان والفساد
- ٦١ الفصل الثالث في وصف العباداة بالإداء والقضاء والاعادة
- ٦٢ الفصل الرابع في العزيمة والرخصة
- ٦٤ ﴿ القطب الثاني ﴾ في أدلة الأحكام وهي أربعة :
- الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل
- ٦٤ الأصول الأول من أصول الأدلة كتاب الله تعالى
- ٦٤ النظر الأول في حقيقته
- ٦٥ النظر الثاني في حده
- ٦٧ النظر الثالث في ألقاظه وفيه ثلاث مسائل :
- ٦٧ مسألة ألقاظ العرب تشتمل على الحقيقة والمجاز الخ
- ٦٨ مسألة قال القاضي رحمه الله القرآن عربي كله الخ
- ٦٨ » في القرآن حكم ومتشابه الخ
- ٦٩ النظر الرابع في أحكامه

صفحة	مصحف
٦٩	كتاب النسخ والنظر في حده وحقيقته ثم في إثباته على منكره ثم في أركانه وشروطه وأحكامه وفيه أبواب :
٧٩	الباب الأول في حده وحقيقته وإثباته
٧٢	الفصل الثاني من هذا الباب في إثباته على منكره
٧٢	الفصل الثالث في مسائل تشعب عن النظر في حقيقة النسخ وهي ست مسائل :
٧٢	مسئلة يجوز عندنا نسخ الأمر قبل التمكن من الامتنال خلافا للمعتزلة
٧٥	مسئلة إذا نسخ بعض العبادة أو شرطها أو سنة من سنتها الخ .
٧٥	مسئلة الزيادة على النص تنسخ عند قوم وليس بنسخ عند قوم الخ
٧٧	مسئلة ليس من شرط النسخ إثبات بدل غير المنسوخ الخ
٧٧	مسئلة قال قوم يجوز النسخ بالإخف ولا يجوز بالأثقل الخ
٧٨	مسئلة اختلفوا في النسخ في حق من لم يبلغه الخبر الخ
٧٨	الباب الثاني في أركان النسخ وشروطه ويشتمل على تمهيد لمباح الأركان والشروط وعلى مسائل تشعب من أحكام النسخ والمنسوخ
٧٨	أما التمهيد فاعلم أن أركان القياس أربعة الخ
٧٩	ذكر مسائل تشعب عن النظر في ركن المنسوخ والناسخ وهي مسئلتان في المنسوخ وأربع مسائل في المنسوخ به
٧٩	مسئلة ما من حكم شرعي إلا وهو قابل للنسخ خلافا للمعتزلة
٧٩	مسئلة الآية إذا تضمنت حكما يجوز نسخ تلاوتها دون حكمها الخ .
٨٠	مسئلة يجوز نسخ القرآن بالنسخة والسنة بالقرآن
٨١	الاجماع لا ينسخ به الخ .
٨٢	مسئلة لا يجوز نسخ النص القاطع المتواتر بالقياس الخ .
٨٢	مسئلة لا ينسخ حكم قول الصحابي نسخ حكم كذا .
٨٣	خاتمة الكتاب فيما يعرف به تاريخ الناسخ
٨٣	الأصل الثاني من الأدلة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويشتمل على مقدمة وقسمين :
٨٣	أما المقدمة ففي بيان ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على خمس مراتب
٨٥	القسم الأول من هذا الأصل الكلام في التواتر وفيه أبواب :
٨٥	الباب الأول في إثبات أن التواتر يفيد العلم
٨٦	الباب الثاني في شروط التواتر وهي أربعة :
٨٧	مسئلة عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص فلا يفيد العلم الخ
٨٨	مسئلة قطع القاضي رحمه الله بأن قول الأربعة قاصر عن العدد الكامل الخ
٨٨	قال القاضي علمت بالإجماع أن الأربعة ناقص الخ .
٨٩	مسئلة العدد الكامل إذا أخيرا ولم يحصل العلم بعدهم الخ
٨٩	جماعة لهذا الباب في بيان شروط فائدة ذهب إليها قوم
٩٠	الباب الثالث في تقسيم الخبر إلى ما يجب تصديقه وإلى ما يجب تكذيبه وإلى ما يجب التوقف فيه وهي ثلاثة أقسام :
٩٠	القسم الأول ما يجب تصديقه وهي سبعة
٩١	القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه وهي أربعة
٩٣	القسم الثالث مالا يعلم صدقه ولا كذبه فيجب التوقف فيه
٩٣	القسم الثاني من هذا الأصل في أخبار الآحاد وفيه أبواب :

صفحة	موضوع	صفحة	موضوع
٩٣	الباب الأول في إثبات التعبد به مع قصوره عن	١٠٧	مسئلة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على
	إفادة العلم وفيه أربع مسائل :		الجاهل الخ .
٩٣	مسئلة أعلم أنا تريد بخير الواحد في هذا المقام	١٠٧	مسئلة المرسل مقبول عند مالك الخ
	ملا ينتهي الخ	١٠٩	» خير الواحد فيما تم به البلوى مقبول الخ
٩٣	أنكر منكرين جواز التعبد بخير الواحد عقلا	١١٠	الأصل الثالث من أصول الأدلة الاجماع
	فضلا عن وقوعه سيما الخ		وفيه أبواب
٩٤	مسئلة ذهب قوم إلى أن العقل يدل على وجوب	١١٠	الباب الأول في إثبات كونه حجة على منكره
	العمل بخير الواحد دون الأدلة السمعية واستدلوا	١١١	للمسالك الأول التمسك بالكتاب
	عليه بدليين :	١١١	» الثاني التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم
٩٥	مسئلة الصحيح الذي ذهب اليه الجماهير من		لا نجتمع أممي على الخطأ
	سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء	١١٤	الفصل الثالث التمسك بالطريق المعنوي
	والمتمككين أنه لا يستحيل التعبد بخير الواحد	١١٥	الباب الثاني في بيان أركان الاجماع وله ركنان
	عقلا الخ	١١٥	الركن الأول المجموعون
٩٩	الباب الثاني في شروط الراوى وصفته	١١٥	مسئلة يتصور دخول العوام في الاجماع الخ
١٠١	شبه المضموم وهي أربع :	١١٥	» إذا قلنا لا يستبر قول العوام لقصور
١٠٢	مسئلة الفاسق المتأول وهو الذي لا يعرف فسق		آلهم الخ
	نفسه اختلفوا في شهادته	١١٧	مسئلة قال قوم لا يعتد باجماع غير الصحابة الخ
١٠٣	خاتمة جامعة الرواية والشهادة	١١٧	» الاجماع من الأكثر ليس بحجة الخ
١٠٣	الباب الثالث في الجرح والتعديل وفيه أربعة	١١٩	» اختلفوا في أنه هل يشترط أن يبلغ أهل
	فصول		الاجماع عدد التواتر الخ
١٠٣	الفصل الأول في عدد المزيك	١١٩	مسئلة ذهب داود وشيخته من أهل الظاهر إلى
١٠٣	» الثاني في ذكر سبب الجرح والتعديل		أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة الخ
١٠٤	» الثالث في نفس التزيكة	١٢١	الركن الثاني في شس الاجماع وفيه مسائل :
١٠٤	» الرابع في عدالة الصحابة رضى الله عنهم	١٢١	مسئلة إذا أتى بعض الصحابة بقوى وسكت
١٠٥	الباب الرابع في مستند الراوى وكيفية ضبطه		الآخرون الخ
١٠٦	مسئلة إذا كان في مسوواته عن الزهرى مثلا	١٢٢	مسئلة إذا اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة انعقد
	حديث واحد الخ		الاجماع الخ
١٠٦	مسئلة إذا أنكر الشيخ الحديث إنكار	١٢٣	مسئلة يجوز الاجماع عن اجتهاد وقياس
	جاحد الخ		ويكون حجة
١٠٧	مسئلة اقراد الثقة بزيادة في الحديث عن جماعة	١٢٤	الباب الثالث في حكم الاجماع وفيه مسائل :
	الثقة مقبول الخ	١٢٤	مسئلة إذا اجتمعت الأمة في المسئلة على قولين الخ
١٠٧	مسئلة رواية بعض الجبر ممتنعة الخ		

صفحة	صفحة
١٤٥	١٢٤
أما المقدمة فتشتمل على سبعة فصول :	مسئلة إذا خالف واحد من الأمة أو اثنان لم
١٤٥	يصدق الاجماع الخ
الفصل الأول في مبدأ النيات	١٢٥
١٤٦	مسئلة إذا اختلفت الأمة على قولين ثم رجعوا إلى
الثنائي في أن الأسماء اللغوية هل تثبت	قول واحد الخ
قياسا	١٢٦
١٤٦	مسئلة فان قال قائل إذا أجمعت الصحابة على
الثنائي في الأسماء العرفية	حكم ثم ذكر واحد منهم حديثاً على خلافه
١٤٦	ورواه
الرابع في الأسماء الشرعية	١٢٧
١٤٨	مسئلة الاجماع لا يثبت بخبر الواحد خلافاً
الخامس في السلام للقيد	لبعض الفقهاء
١٤٨	١٢٧
السادس في طريق فهم المراد من الخطاب	مسئلة الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالاجماع
١٤٩	خلافاً لبعض الفقهاء
السابع في الحقيقة والمجاز	١٢٧
١٥٠	الأصل الرابع دليل العقل والاستصحاب
القسم الأول من الفن الأول من مقاصد القطب	١٢٨
الثالث في الجمل والمبين	مسئلة لا حاجة في استصحاب الاجماع في محل
١٥٠	الخلافاً خلافاً لبعض الفقهاء
مسئلة قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم	١٣٠
وحرمت عليكم الميثة ليس بمجمل	مسئلة اختلفوا في أن الثاني هل عليه دليل ؟
١٥٠	١٣٢
مسئلة قوله صلى الله عليه وسلم رفع عند	خاتمة لهذا القطب بيان أن معنى ما يظن أنه من
أمتي الخطأ والنسيان الخ	أصول الأدلة وليس منها وهو أيضاً أربعة
١٥١	١٣٢
مسئلة في قوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة إلا	الأصل الأول من الأصول الموهومة ثم خرج من
بطهور الخ	قبلنا من الأنبياء فيما لم يصرح شرعاً بنسخه
١٥٢	١٣٥
مسئلة إذا أمكن محل لفظ الشارع على ما يفيد	الأصل الثاني من الأصول الموهومة قول
معنيين ومجمله على ما يفيد معنى واحداً الخ	المصباح
١٥٢	١٣٧
مسئلة ما أمكن محله على حكم متجدد الخ	فصل في تخرج الشافعي في القديم على تقليد
١٥٢	الصحابة ونصوصه
إذا دار الاسم بين معناه الشئى	١٣٧
ومعناه الشرعى الخ	الأصل الثالث من الأصول الموهومة الاستحسان
١٥٣	١٣٩
خاتمة جامعة	الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح
١٥٣	١٤٤
القول في البيان والمبين	(القطب الثالث) في كيفية استتار الأحكام
١٥٣	من مشرات الأصول ويشتمل على صدر ومقدمة
مسئلة في حد البيان	وثلاثة فنون
١٥٤	١٤٤
في تأخير البيان	صدر القطب الثالث وفيه ثلاثة فنون :
١٥٧	١٤٥
لا يشترط أن يكون طريق البيان	(الفن الأول) في المنظور وكيفية الاستدلال
للمجمل والتخصيص للعموم	بالبعضية : من حيث اللغة . والوضع ويشتمل
١٥٧	على مقدمة وأربعة أقسام
القسم الثاني من الفن الأول في الظاهر والمؤول	
١٥٨	
مسئلة التأويل وإن كان محتملاً فقد يجتمع	
قرائن تدل على فساد	

صحيفة

صحيفة

- ١٥٨ مسألة من تأويلاتهم في هذه المسئلة أن الواقعة
ربما وقعت الخ
- ١٥٩ مسألة قال بعض الأصوليين كل تأويله يرفع
النص أو شيئاً منه فهو باطل
- ١٦٠ مسألة يقرب مما ذكرنا تأويل الآية في مسئلة
أصناف الزكاة الخ
- ١٦٠ مسألة اعلم أن العموم عند من يرى التمسك به
ينقسم إلى قوى الخ
- ١٦١ مسألة يقرب من هذا قوله عليه الصلاة
والسلام من ملك ذا رحم محرم عتق عليه
- ١٦١ مسألة ما ذكرناه مثال العموم القوي أما مثال
العموم الضعيف الخ
- ١٦١ مسألة قال الله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء -
الآية فقال أبو حنيفة الخ
- ١٦١ مسألة قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت
الصيام من الليل
- ١٦٢ القسم الثالث في الأمر والنهي
- ١٦٢ النظر الأول في حده وحقيقته
- ١٦٣ د الثاني في الصيغة

(تم الفهرس)

المستصفى

من عبد الأصيل

للإمام حمزة الإسلام أبي حديد محمد بن محمد بن محمد الغزالي

رحمه الله تعالى ونفع به

الجزء الثاني

الطبعة الأولى

١٣٥٦ هـ - ١٩٣٧ م

يرطلب من المكتبة التجارية الكبرى بأول شارع محمد علي بمصر

لصاحبها: مصطفى محمد

مطبعة مصطفى محمد
مكتب المكتبة التجارية الكبرى بمصر



النظر الثالث في موجب الامر ومقتضاه

بالإضافة إلى الفور والتراخي والتكرار وغيره ، ولا يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة ، بل يجري في قوله
 افعل كان للندب أو للوجوب . وفي قوله أمرتكم وأتم مأمورون ، وفي كل دليل يدل على الأمر بالشئ
 إشارة كانت أو لفظاً ، أو قرينة أخرى لكنها تتكلم في مقتضى قوله افعل ليقاس عليه غيره . ونرمس فيه
 مسائل (مسألة) قوله صم كإنه في نفسه يتردد بين الوجوب والندب فهو بالإضافة إلى الزمان يتردد بين
 الفور والتراخي . وبالإضافة إلى المقدار يتردد بين المرة الواحدة واستغراق العمر . وقد قال قوم هو لأمره يحتمل
 التكرار . وقال قوم هو للتكرار والمختار أن المرة الواحدة معلومة وحصول براعة الذمة بمجرد ما يختلف فيه
 واللفظ بوضعه ليس فيه دلالة على نفي الزيادة ولا على إثباتها . وقياس مذهب الواقعية التوقف فيه لتعدد اللفظ
 كتردده بين الوجوب والندب ، لكنني أقول ليس هذا تردداً في نفس اللفظ . على نحو تردد اللفظ المشترك بل
 اللفظ خال عن التعرض لكيفية المأمور به لكن يحتمل الاتمام ببيان السكينة كما أنه يحتمل أن تنميه بسبع مرات
 أو خمس . وليس في نفس اللفظ تعرض للمدد ولا هو موضوع لأحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك ، وكما
 أن قوله اقبل إذا لم يقل اقبل زيدا أو عمراً فهو دون زيادة كلام ناقص فاتمامه بلفظ دال على تلك الزيادة
 لا بمعنى البيان (فان قيل) بين مسئلتنا وبين الفتل فرق فان قوله اقبل كلام ناقص لا يمكن امتثاله ، وقوله صم
 كلام تام مفهوم يمكن امتثاله (قلنا) يحتمل أن يقال يصير ممثلاً بقتل أى شخص كان بمجرد قوله اقبل كما
 يصير ممثلاً بصوم أى يوم كان إذا قال صم يوماً بلافرق ، ويكون قوله اقبل كقوله اقبل شخصاً لأن الشخص
 الفتل من ضرورة الفتل وإن لم يذكر كأن اليوم من ضرورة الصوم وإن لم يصرح به فيحصل من هذا أنه تبرا
 ذممه بالمرة الواحدة لأن وجوبها معلوم والزيادة لأدليل على وجوبها ، إذ لم يعرض اللفظ لها فصارت كما قيل
 قوله صم وكنا لا نشك في نفي الوجوب بل تقطع بانتفائه ، وقوله صم دال على القطع في يوم واحد فيقي الزائد على

ما كان . هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكية ويتضح هذا باليمين قاته لو قال والله لأصومن يوماً واحداً ، ولو قال لله على صوم نصفى عن عبدة النذر يوماً واحداً لأن الزائد لم يتعرض له (فان قيل) فلو فسر التكرار بصوم العمر فقد فسرهم بمحتمل أو كان ذلك إلحاق زيادة كما لو قال أردت بقول اقل أى اقلز بدأ وبقوله صم أى صم يوم السبت خاصة فان هذا تفسير بما لا يحتمله اللفظ بل ليس تفسيراً إلا ذكر زيادة لم يذكرها ولم يوضع اللفظ المذكور لها إلا للاشتراك ولا بالتجاوز ولا بالتنصيص (قلنا) هذا فيه نظر والأظهر عندنا أنه إن فسرهم بعدد مخصوص كنسمة أو عشرة فهو اتسام بزيادة وليس بتضيير إذ اللفظ لا يصلح للدلالة على تكرر وعدد ، وإن أراد استغراق العمر فقد أراد كلية الصوم في حقه ، وكان كلية الصوم شيء فرد إذ له حد واحد وحقيقة واحدة فهو واحد بالنوع كما أن اليوم الواحد واحد بالعدد فاللفظ يحتمله ويكون ذلك ما لا أراد لاستثناؤه زيادة . ولهذا لو قال أنت طالق ولم يخطر بباله عدد كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها ولو نوى الثلاثة بدلناه كلية الطلاق فهو كالواحد بالجنس أو النوع ولو نوى طلقتين فلا أغوص مقاله أبو حنيفة وهو أنه لا يحتمله ووجه مذهب الشافعى قد تكلفناه في كتاب المبادئ والنهايات (فان قيل) الزيادة التى هى كالنسمة لا تبعد إرادتها في اللفظ ، فلو قال طلقت زوجتي وله أربع نسوة وقال أردت زينب بنتي وقع الطلاق من وقت القول ولو لا احتمال وقوعه من وقت الصين (قلنا) الفرق أغوص لأن قوله زوجتي مشترك بين الأربع يصلح لكل واحدة فهو كإرادة إحدى للمسميات المشتركة ، أما الطلاق فموضوع لمعنى لا يتعرض للمدلول والصوم موضوع لمعنى لا يتعرض للنسبة والعشرة ، وليست الأعداد موجودة فيكون اسم الصوم مشترك بينهما اشترطنا السام الزوجية بين النسوة الزوجات (شبه المخالفين ثلاث) (الشبهة الأولى) قولهم قوله اتقوا المشركين يم قبل كل مشترك قوله صم وصل ينبغي أن يم كل زمان لأن أضافته إلى جميع الأزمان واحد كإضافة لفظ المشترك إلى جميع الأشخاص (قلنا) إن سلمنا صيغة العموم فليس هذا نظيره بل نظيره أن يقال صم الأيام وصل في الأوقات لم يجرد قوله صم فلا يتعرض للزمان لا بمحوم ولا بخصوص لكن الزمان من ضرورته كالكان ولا يجب عموم الأماكن بالفعل وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة وكذلك الزمان (الشبهة الثانية) قولهم أن قوله صم كقوله لا تصم ويجب النهى ترك الصوم أبداً فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً وتحقيقه أن الأمر بالشئ نهى عن ضده فقوله قم وقوله لا تقعد وقوله تحرك وقوله لا تسكن واحد ولو قال لا تسكن واحد ولو قال لا تسكن لزمت الحركة دائماً فقوله تحرك تضمن قوله لا تسكن (قلنا) أما قولكم إن الأمر بالشئ نهى عن ضده فقد أطلناه في القطب الأول وإن سلمنا فعموم النهى الذى هو ضمن محسب الأمر للتضمن لأنه تابع له فلو قال تحركه مرة واحدة كان السكون للمنهى عنه مقصوراً على المرة وقوله تحركه كقوله تحركه مرة واحدة كما سبق تقريره ، وأما قياسهم الأمر على النهى فباطل من خمسة أوجه : (الأول) أن القياس باطل في اللغات لأنها تثبت توقيفاً ، (الثانى) أنا لا نسلم في النهى لزوم الانتهاء مطلقاً بمجرد اللفظ ، بل لو قيل للصائم لا تصم يجوز أن تقول نهائى عن صوم هذا اليوم أو عن الصوم أبداً فيستغنى عن التصريح أن يقول لا تصم أبداً ولا تصم يوماً واحداً فإذا انحصر على قوله لا تصم قاتى يوماً واحداً جاز أن يقال قضى حق النهى ولا يفتنهم عن هذا الاستدراج إلى المنهى الشرعية والعرفية وحملها على الدوام فان هذا القائل يقول عرف ذلك بأدلة أفادت علماً ضرورياً بأن الشرع يريد عدم الزنا والسرفعة وما إلى الفواحش مطلقاً وفي كل حال لا بمجرد صيغة النهى ، وهذا كما أنا نوجب الإيمان دائماً لا بمجرد قوله آمنوا لكن الأدلة دلت على أن دوام الإيمان مقصود . (الثالث) أنا نخرق ولمه الأصح فنقول إن الأمر يدل على أن الأمور يبنى أن يوجد مطلقاً والنهى يدل على أنه يبنى أن لا يوجد مطلقاً والنهى المطلق يم والوجود للمطلق لا يم فكل ما وجد حمزة فقد وجد مطلقاً وما انتفى مرة لما انتفى مطلقاً ولذلك إذا قال في الجين لا تسكن

بمرة ولو قال لأفعل حدث بمرة ومن قال لأصوم من صدق وعده مرة ومن قال لأصوم كان كاذباً مهما صام مرة (الراجح) أنه لو حمل الأمر على التكرار لتعطلت الأشغال كلها وحمل النهي على التكرار لا يفيض إليه إذ يمكن الانتهاء في حال واحدة عن أشياء كثيرة مع الاشتغال بشغل ليس ضد النهي عنه ، وهذا فاسد لأنه تفسير للغة بما يرجع إلى التشقة والتعذر . ولو قال أفعل دائماً لم يغير موجب اللفظ بجملة وإن كان التعذر هو المانع فليقتصر على ما يطابق ويشق دون ما يتيسر . (الخامس) أن النهي يقتضي قبح للمنهى عنه ويجب الكف عن القبيح كله والأمر يقتضي الحسن ولا يجب الإتيان بالحسن كله وهذا أيضاً فاسد فإن الأمر والنهي لا يدلان على الحسن والقبح فإن الأمر بالقبيح تسميه العرب أمراً فتقول أمر بالقبيح وما كان ينبغي أن يأمر به ، وأما الأمر الشرعي فقد ثبت أنه لا يدل على الحسن ولا النهي على القبح فإنه لا معنى للحسن والقبح بالإضافة إلى ذوات الأشياء بل الحسن مأمر به والقبيح مأمى عنه فيكون الحسن والقبح تابعاً للأمر والنهي لا لعله ولا متبوعاً (الشبهة الثالثة) إن أوامر الشرع في الصوم والصلاة والزكاة حلت على التكرار فدل على أنه موضوع له قلنا وقد حمل في الحج على الاتحاد فليدل على أنه موضوع له فإن كان ذلك بدليل فنكذلك هذا بدليل وقرائن بل يصرايح سوى مجرد الأمر وقد أجاب قوم عن هذا بأن القرينة فيه إضافتها إلى أسباب وشروط وكل ما أضيف إلى شرط وتكرر الشرط تكرر الوجوب . وسنبين ذلك في المسئلة الثانية (مسئلة) اختلف الصائرون إلى أن الأمر ليس للتكرار في الأمر المضاف إلى شرط فقال قوم لا أثر للإضافة ، وقال قوم بتكرار الشرط والمختار أنه لا أثر للشرط لأن قوله اضربه أمر ليس يقتضي التكرار لقوله اضربه إن كان قائماً أو إذا كان قائماً لا يقتضيه أيضاً بل لا يريد إلا اختصاص الضرب الذي يقتضيه الإطلاق بمالة القيام وهو كقوله لو كيله طلق زوجي إن دخلت الدار لا يقتضي التكرار بتكرار الدخول بل لو قال إن دخلت الدار فأنت طلق لم يتكرر بتكرار الدخول إلا أن يقول كلما دخلت الدار وكذلك قوله تعالى «فن شهد منك الشهر فليصمه» وإذا زالت الشمس فصل كقوله لزوجاته فن شهد منك الشهر فمى طاقى ومن زالت عليها الشمس فمى طاقى ولم يشبهان (الأولى) أن الحكم يتكرر بتكرار الملة والشرط كالملة فن على الشرع علامات قلنا الملة إن كانت عقلية فهي موجبة لذاتها ولا يسقل وجود ذاتها دون المعلول وإن كانت شرعية قلنا نسلم تكرر الحكم بمجرد اضافة الحكم إلى الملة ما لم تقتزن به قرينة أخرى وهو التعبد بالقياس ومعنى التعبد بالقياس الأمر باتباع الملة وكان الشرع يقول الحكم ثبت بما قايضوها (الشبهة الثانية) إن أوامر الشرع إنما تتكرر بتكرار الأسباب كقوله تعالى «وإن كنتم جنباً فاطهروا» «وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا» قلنا ليس ذلك بموجب للغة وبمجرد الإضافة بل بدليل شرعى في كل شرط فقد قال تعالى «وقه على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا» ولا يتكرر الوجوب بتكرار الاستطاعة فإن أحالوا ذلك على الدليل أحلنا ما يتكرر أيضاً على الدليل كيف ومن قام إلى الصلاة غير محدث فلا يتكرر عليه ومن كان جنباً فليس عليه أن يتطهر إذا لم يرد الصلاة فلم يتكرر مطلقاً لكن اتبع فيه موجب الدليل (مسئلة) مطلق الأمر يقتضى الفور عند قوم ولا يقتضيه عند قوم وتوقف فيه من الواقعية قوم ثم منهم من قال بالتوقف في المؤخر هل هو محتمل أم لا ، أما المبادر فمتمثل قطعاً . ومنهم من غلا وقال يتوقف في المبادر أيضاً . والمختار أنه لا يقتضى إلا الامتنال ويستوى فيه المبادر والتأخير وتدل على بطلان الوقف أولاً فنقول بالتوقف المبادر محتمل أم لا . فإن توقفت فقد خالفت إجماع الأمة قبلك قائم متفقون على أن المسارع إلى الامتنال مبالغ في الطاعة مستوجب جميل التناء والمأثور إذا قيل له قم فقام يعلم أنه مستعمل ولا يجد به عذراً باضاق أهل اللغة قبل ورود الشرع وقد أنقذ الله تعالى على المسارعين فقال عز من قائل «سارعوا إلى مقبرة من

ربحاً ، وقال « يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون » وإذا بطل هذا التوقف فنقول لأمضى التوقف في المؤخر
 لأن قوله اغسل هذا الثوب مثلاً لا يقتضي إلا طلب الغسل والزمان من ضرورة الغسل كالمكان وكالتخصيص
 في القتل والضرب والسوط والسيف في الضرب ثم لا يقتضي الأمر بالضرب ومضروباً مخصصاً ولا سوطاً ولا مكاناً
 للأمر فكذلك الزمان لأن اللفظ ساكت عن التعرض للزمان والمكان فهما سايان ويعتضد هذا بطريق ضرب
 المثال لا بطريق القياس بصدق الوعد إذا قال اغسل وأقبل فإنه صادق بادر أو أخر ولو حلف لأدخل الدار
 لم يلزمه البدار وتحقيقه أن مدعى الفور متحكم وهو محتاج إلى أن ينقل عن أهل القصة أن قولهم اقبل البدار ولا
 سبيل إلى قتل ذلك لانتواز أو لا آحاداً * ولهم شبهتان (الأولى) أن الأمر للوجوب وفي تجوز التأخير ما ينافي
 الوجوب إما بالتوسع وإما بالتخير في فعل لا يجنبه من جملة الأفعال الواقعة في الأوقات والتوسع والتخير كلامهما
 يناقض الوجوب (قلنا) قد بينا في القطب الأول أن الواجب المخير والتوسع جائز ويدل عليه أنه لو صرح وقال
 اغسل الثوب أي وقت شئت فقد أوجبته عليك لم يناقض ثم لانسل أن الأمر للوجوب ولو كان للوجوب إما
 بنفسه أو بقرينة فالتوسع لا ينافيه كما سبق (الشبهة الثانية) أن الأمر يقتضي وجوب الفعل واعتقاد الوجوب
 والعزم على الامتنال ثم وجوب الاعتقاد والعزم على الفور فليكن كذلك الفعل قلنا القياس باطل في اللغات ثم
 هو منقوض بقوله اقبل أي وقت شئت فإن الاعتقاد والعزم فيه على الفور دون الفعل ثم يقول
 وجوب الفور في العزم والاعتقاد معلوم بقرينة وأدلة دلت على التصديق للشارع والعزم على الاقتداء
 له ولم يحصل ذلك بمجرد الصيغة (مشكلة) مذهب بعض الفقهاء أن وجوب القضاء لا يقتضي
 إلى أمر مجرد ومذهب المصنفين أن الأمر بعبادة في وقت لا يقتضي القضاء لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال
 أو شهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات وتخصيص الزكاة بالمساكين وتخصيص الضرب والقتل بشخص وتخصيص
 الصلاة بالقبلة فلا فرق بين الزمان والمكان والشخص فإن جميع ذلك عقيد لا أمور بصفة والعارض عن تلك الصفة
 لا يتناول اللفظ بل يبقى على ما كان قبل الأمر (قلنا) الوقت للعبادة كالأجل للدين فكما لا يسقط الدين
 بانقضاء الأجل لا يسقط الصلاة الواجبة في النعمة بانقضاء المدة (قلنا) مثال الأجل الحول في الزكاة لاجرم
 لا يسقط الزكاة بانقضائه لأن الأجل مهلة لتأخير المطالبة حتى ينتجز بد المدة وأما الوقت فقد صار وصفاً للواجب
 كالمكان والشخص ومن أوجب عليه شيء بصفة فإذا أتى به لا على تلك الصفة لم يكن مختلاً ثم يجب القضاء
 في الشرع إما بنص كقوله « من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها » أو بقياس قلنا بقياس الصوم
 إذا نسيه على الصلاة إذا نسيها وراءه في معناها ولا بقياس عليه الجمعة ولا الأضحية فإنهما لا يقتضيان في غير
 وقتها وفي رعي الحمار تردد أنه بائٍ الأصلين أشبه ولا بقياس صلاة الخاضع على صومها في القضاء لفرق
 النص ولا بقياس صلاة السكران وزكاته على صلاة المرتد وإن تساوى في أصل الأمر والوجوب عندنا (مسألة)
 ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي وقوع الاجزاء بالأمور به إذا امتثل ، وقال بعض المتكلمين لا يدل
 على الاجزاء لا بمعنى أنه لا يدل على كونه طاعة وقرينة وسبب ثواب وامتنالاً لكن بمعنى أنه لا يمنع الامتنال
 من وجوب القضاء ولا يلزم حصول الاجزاء بالأداء بدليل أن من أقصد حجة فهو مأمر بالأداء ولا يجوز له
 بل يلزمه القضاء - ومن ظن أنه متطهر فهو مأمر بالصلاة ويمثل إذا صلى ومطيع ومتقرب ويلزمه القضاء
 فلا يمكن انكار كونه مأموراً ولا انكار كونه مختلاً حتى يسقط العقاب ولا انكار كونه مأموراً بالقضاء
 فهذه أمور مقطوع بها ، والمواب عندنا أن تفصل وتقول إذا ثبت أن القضاء يجب بأمر متجدد وأنه مثل
 الواجب الأول فالأمر بالشئ لا يمنع إيجاب مثله بعد الامتنال وهذا لا شك فيه ولكن ذلك البطل إنما يسمى
 قضاء إذا كان فيه تدارك لفات من أصل العبادة أو وصفها وإن لم يكن فوات وإخلال بصحته تسميته قضاء

فنقول الأمر يدل على اجزاها أمور إذا أدى بكل وصفه وشرطه من غير خلل وأن تطرق إليه خلل كما في الحج الفاسد والصلاة على غير الطهارة فلا يدل الأمر على اجزائه بمعنى منع إيجاب القضاء (قائل) فالذي ظن أنه متطهر بأمر بالصلاة على تلك الحالة أو بأمر بالطهارة فإن كان مأموراً بالطهارة مع تنجز الصلاة فينبغي أن يكون عاصياً ، وإن كان مأموراً بالصلاة على حاله فقد امتثل من غير خلل فبمعنى إيجاب القضاء وكذلك الأمور بإتمام الحج الفاسد أتم كما أمر (قلنا) هذا مأموراً بالصلاة مع الخلل بضرورة نسيانه فقد أتى بصلاة مخجلة قائدة شرطها لضرورة حاله فمقتل الأمر لتدراك الخلل أما إذا لم يكن الخلل لاعتقاد قصد ولا عن نسيان فلا تدرك فيه فلا يعقل إيجاب قضائه وهو المعنى بإجزائه وكذلك مفسد الحج مأموراً بيج خال عن فساد وقد قوت على نفسه ذلك فيقضيه (مسألة) الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء مالم يدل عليه دليل مثاله قوله تعالى لتبذروا الصلاة والسلام «خذ من أموالهم صدقة تطهرهم» لا يدل على وجوب الأداء بمجرد على الأمة ، ورمضان «فإن» أنه يدل على الوجوب وليس الأمر كذلك ، لكن دل الشرع على أن الأمر بالتي عليه الصلاة والسلام واجب الطاعة وأنهم لو كانوا مأذونين في المنع لكان ذلك تعقيراً للشيء عليه السلام وتفتيراً للأمة عنه ، وذلك بغض من قدره وبشوش مقصود الشرع وإلا فلا يستعمل أن يقال الزوج الشافعي إذا قاتل زوجته أنت بائن على نية الطلاق راجعاً وطالبها بالوطء ويقال للعتبة التي ترى أنها بائنة يجب عليك المنع ويقال للولي الذي يرى أن لطفه على طفل غيره شيئاً أطلبه ويقال للمدعي عليه إذا عرف أنه لا شيء على طفله لا تعطه ومانعه ويقول السيد لأحد العبدین أوجبت عليك أن تأمر العبد الآخر ويقول للآخر أوجبت عليك العصيان له وبهذا تعرف أن قوله عليه السلام مروم بالصلاة ليس خطأ من الشرع مع العبي ولا إيجاباً عليه مع أن الأمر واجب على الولي (قائل) (قائل) فلو قال للبي أوجبت عليك أن توجب على الأمة وقال للأمة أوجبت عليك خلافه (قلنا) ذلك يدل على أن الواجب على النبي أن يقول أوجبت لا على حقيقة الإيجاب فإن أراد حقيقة الإيجاب فهو متناقض بخلاف قوله خذ من أموالهم صدقة فإن ذلك لا يناقضه أمرهم بالمنع (قائل) ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب والتسليم لا يتم إلا بالتسليم (قلنا) لا يجب التسليم بل يجب الطلب فقط ثم إن وجب التسليم فذلك يتم بالتسليم المحرم وإنما يناقض التسليم انقضاء التسليم في نفسه لانقضاء عتبه وحكمه بالجملة كما أن أمر زيد بضرب عمرو فلا يطلب من عمرو شيئاً فكذلك إذا أمره بأمر عمرراً فلا يطلب من عمرو شيئاً (مسألة) ظاهر الخطاب مع جماعة بالأمر بفرض وجوبه على كل واحد إلا أن يدل دليل على سقوط الفرض عن الجميع بفعل واحد أو يرد الخطاب بفعل لايم الجميع كقوله تعالى «ولكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر» وكقوله تعالى «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين» فإن هذا لا يدل على الوجوب في حق كل واحد على التعيين (قائل) فما حقيقة فرض الكفاية أو فرض على الجميع ثم يسقط الفرض بفعل البعض أو هو فرض على واحد لا يمينه أي واحد كان كالواجب الخيري في خصال الكفارة أو هو واجب على من حضر وتعين أعني حضر الجنازة أو المنكر أما من لم يمين فهو مذنب في حقه (قلنا) الصحيح من هذه الأقسام الأول وهو عموم الفرضية فإن سقوط الفرض دون الأداء يمكن إما بالنسخ أو بسبب آخر ويدل عليه أنهم لو فعلوا بأجمعهم نال كل واحد منهم ثواب الفرض وإن امتنعوا عم الحرج الجميع ولو خلا بعضهم عن الوجوب لافك عن الانتم. أما الإيجاب على واحد لا يمينه فعلى لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف وإذا أجمع الوجوب تعمز الامتثال كما حققناه في بيان الواجب الخيري (مسألة) ذهبت المعتزلة إلى أن الأمور لا يملك كونه مأموراً قبل التمكن من الامتثال ، وذهب الفقهاء وجمهور أهل الحق إلى أنه يعلم ذلك وفي فهم حقيقة المسألة غرض وسبيل كشف الغطاء عنه أن يقول إنما يعلم للأمر كونه مأموراً بما كان مأموراً لأن الظاهر يتبع للمعلوم

وأما يكون مأموراً إذا توجه الأمر عليه ولا خلاف أنه يصحور أن يقول السيد لعبده صم غداً وأن هذا أمر محقق ناجز في الحال وإن كان مشروطاً ببقاء العبد إلى غد ولكن انفقت المعزلة على أن الأمر للمقيد بالشرط أمر حاصل ناجز في الحال لكن يشترط أن يكون تحقق الشرط مجهولاً عند الأمر والمأمور أما إذا كان معلوماً فلا فانه لو قال صم إن صعدت إلى السماء أو أن عشت ألف سنة فليس هذا بأمر أي هذه العبقة ليست عبارة عن حقيقة المعنى الذي يقوم بالنفس ويسمى أمراً ولو قال صم إن كان العالم مخلوقاً أو كان الله موجوداً فهذا أمر ولكن ليس بمقيد بشرط وليس هذا من الشرط في شيء فإن الشرط هو الذي يمكن أن يوجد ولا يوجد فلما كان العلم بوجود الشرط أو عدمه متافياً وجود الأمر المقيد بالشرط زعموا أن الله عالم بحواقب الأمر فالشرط في أمره محال ونحن نسلم أن جهل المأمور بشرط أما جهل الأمر فليس بشرط حتى لو علم السيد بقول نبي صادق أن عبده يموت قبل رمضان فيصوم أن يأمره بصوم رمضان مهما جهل العبد ذلك وربما كان له فيه لطف يدعو إلى الطاعات ويترجمه عن المعاصي وربما كان لطفاً لغير المأمور بحث أو زجر وربما كان امتحاناً له ليشغل بالاستعداد فيجاب على العزم على الامتنال ويحاقب على العزم على الترك والمعزلة أحالوا ذلك وقالوا إذا شهد العبد هلال رمضان توجه عليه الأمر بحكم قوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » لكن ذلك بناء على ظن البقاء ودوام القدرة فإن الحياة والقدرة شرط في التكليف فإذا مات في منتصف الشهر تبتنا أنه كان مأموراً بالنصف الأول وأنه لم يكن مأموراً بالنصف الثاني وبذلك على بطلان مذهبهم مسالك (المسلك الأول) أن الأمة بجمعة قبل ظهور المعزلة أن العبي كايبلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد كونه مأموراً بشرايع الاسلام منياً عن الزنا والسرقة والقتل في الحال وإن لم يحضره وقت صلاة ولا زكاة ولا حضر من يمكن قتله والزنا به ولا حضر مال يمكن سرقة ولكن يعلم نفسه مأموراً منها بشرط التحسين لأنه جاهل بحواقب أمره وعلمه بأن الله تعالى عالم بها لا يدفع عنه وجوب هذا الاعتقاد (المسلك الثاني) أن الأمة بجمعة على أن من عزم على ترك ما ليس منها عنه فليس يقترب إلى الله تعالى ومن عزم على ترك المنهيات والائتيان بالمأمورات كان مقرباً إلى الله تعالى وإن احتمل أن لا يكون مأموراً أو منها لم يعلم الله بأنه لا يساعده التحسين فينبغي أن نشك في كونه مقرباً ونعوقف ونقول إن مت بعد هذا العزم وقبل التحسين فلا ثواب لك لأنه لا يتقرب منك وإن عشت وتمكنت تبتنا عند ذلك كونك مقرباً وهذا خلاف الإجماع (المسلك الثالث) إجماع الأمة على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية ولا يعقل تبيت نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية والعبد ينوي في أول وقت الصلاة فرض الظهر وربما يموت في أثناء وقت الصلاة فيتبين عند المعزلة أنه لم يكن فرضاً فليكن شاكاً في الفرضية وعند ذلك تمتنع النية فإن النية قصد لا يواجه إلا إلى معلوم **هـ** فإن قيل **هـ** إن نوى فرضية أربع ركعات فلو مات بعد ركعتين يعلم أنه لم تكن الأربع ففرضة وهو يجوز للوث فكيف ينوي فرض ما هو شاك فيه **هـ** قلنا **هـ** ليس شاكاً فيه بل هو قاطع بأن الأربع فرض بشرط البقاء قالاً بالشرط أمر في الحال وليس بمعلق والفرض بالشرط فرض أي أنه مأمور أمر إيجاب من عزم عليه يناب ثواب من عزم على واجب وإذا قال السيد لعبده صم غداً فهو أمر في الحال بصوم في الغد لأنه أمر في الغد وإذا قال له أوجبت عليك بشرط بقاءك وقد تركت فهو موجب في الحال لكن إيجاباً بشرط فهكذا ينبغي أن تفهم حقيقة هذه المسئلة وكذلك إذا قال لوكيله يع داري غداً فهو موكل وأمر في الحال والوكيل مأمور ووكيل في الحال حتى يعقل أن يعزل قبل مجيء الغد فإذا قال الوكيل وكلني ثم عزاني وأمرني ثم منعي كان صادقا فلو مات قبل مجيء الغد لا يبين أنه كان كاذباً وقد حققنا هذا في مسئلة نسخ الأمر قبل التحسين من الامتنال لوفى نسخ الذبح عن

ابراهيم عليه السلام ، ولهذا فرق الفقهاء بين أن يقول اذا جاء رأس الشهر فأت وكيلي وبين أن يقول وكذلك
 يبيع داري لكن تبعها عند رأس الشهر فان الأول تطيق ومن منع تطيق الوكالة ربما جوز تنجز الوكالة
 مع تأخير التنفيذ الى رأس الشهر (المسلك الرابع) اجماع الأمة على لزوم الشروع في صوم رمضان أعني
 أول يوم مثلاً ولو كان للوت في أثناء النهار يبين عدم الأمر قالوت يجوز فيصير الأمر مشكوكاً فيه ولا يلزمه
 الشروع بالشك (فان قيل) لأنه إن بقى كان واجباً والظاهر بقاؤه والحاصل في الحال يستصحب والاستصحاب
 أصلي تبقى عليه الأمور كما أن من أقبل عليه سبع يهرب وإن كان يحتمل موت السبع قبل الانتهاء إليه لكن
 الأصل بقاؤه فيستصحبه ولأنه لو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال الأوامر للمضيقة أوقاتها كالصوم فانه انما
 يعلم تمام التمكن بعد انقضاء اليوم ويكون قد فات (قلنا) هذا يلزم في الصوم ومنهجه هو الذي يفرض
 إلى هذا الحال وما يفرض إلى الحال فهو محال وأما الحرب من السبع فحزم وأخذ بأسوا الأحوال ويكتفى فيه
 الاحتمال البعيد ، فان من شك في سبب على الطريق أو سارق فيحسن منه الحزم والاحتراز أما الوجوب فلا يثبت
 بالشك والاحتمال وينبغي أن يقال من أعرض عن الصوم ومات قبل الغروب لم يكن عاصياً لأنه أخذ بالاحتمال
 الآخر وهو احتمال الموت فليكن معذوراً به . فان زعموا أن ظن البقاء بالاستصحاب أوزن ظن الوجوب وظن
 الوجوب اقضى بتحقيق الوجوب من الشرع جزماً قطعاً فهذا تصف وتناقض (المسلك الخامس) أن الاجماع
 متعقد على أن من حبس المصلي في أول الوقت وقيدته ومنعه من الصلاة متعدياً صواباً بسبب منعه من الصلاة
 الواجبة فان كان التكليف يندفع به فقد أحسن إليه إذ منع التكليف عنه فلم يعص وهذا فيه نظر لأنه عصى
 لأن التصرف في الغير بضبطه ومنعه حرام وإن منعه غير مباح أيضاً ولأن منعه صار سبباً لوجوب القضاء في
 ذمته وهو على خطر من فواته أو بحرم لأنه أخرجه عن أن يكلفه وفي التكليف مصلحة وقد فواتها عليه بديل
 أنه لو قيدته قبل وقت الصلاة أو قبل البلوغ إلى أن يبلغ ودخل وقت الصلاة عصى ولم يكن على العصى أمر ناجز
 لا بشرط ولا بشرط (شبه المعترضة) (الأولى) قولهم اثبات الأمر بشرط يؤدي إلى أن يكون وجود الشيء
 مشروطاً بما يوجد بعده والشرط ينبغي أن يقارن أو يقدم أما تأخير الشرط عن المشروط لمحال (قلنا) ليس
 هذا شرطاً لوجود ذات الأمر وقيامه بذات الأمر بل الأمر موجود قائم بذات الأمر وجد الشرط أو لم يوجد
 وأما هو شرط لكون الأمر لازماً واجباً للتنفيذ وليس ذلك من شرط كونه موجوداً بسبيل ولهذا قلنا الأمر
 أمر للمدوم بقدر الوجود وان لم يبلغه بشرط بلوغه فليس البلوغ شرطاً لقيام نفس الأمر بذات الأمر بل
 للزوم تنفيذه (فان قال قائل) اختلاف قول الشافعي في أن من جامع في نهار رمضان ثم مات أو جن قبل الغروب
 هل يلزمه الكفارة هل يثبت إلى هذا الأصل (قلنا) أما من ذهب إلى أنها تبيين عند زوال الحياة فتفاء الأمر
 من أصله فلا يمكنه إيجاب الكفارة وأما من ذهب إلى أنها لا تبيين عند الأمر فيحتمل منه الرد إذ لا يحتمل أن يقول
 قد أسفد بالجماع الصوم الذي كان واجباً عليه وقطع الصوم الواجب بحكم الوقت وإفساده وجب الكفارة ويحتمل
 أن يقال وجبت الكفارة بإفساد صوم لا يتعرض للتصادق والقطع قبل الغروب ، وهذا متعرض له فيكون
 هذا ما نأمنه بالإلحاق بالصوم الذي يصح الجماع لإفساده (فان قال قائل) فلو علمت المرأة بالمادة أنها تحيض
 في أثناء النهار أو يقول نبي صادق حيضاً أو جنونا أو موتاً قبل يلزمها الصوم حتى تصوم بعض اليوم (قلنا) على
 مذهب المعتزلة لا ينبغي أن يلزم لأن بعض اليوم غير مأثور وموحي غير مأثورة بالكل أما عندنا فلا يظهر وجوبه
 لأن الرخص في الإفطار لم يوجد والأمر قائم في الحال والميسور لا يسقط بالميسور (فان قال قائل) لو قال
 إن صليت أو شرعت في الصلاة أو الصوم فزوجتي طالق ثم شرع ثم أسفد أو مات أو جن قبل الانتهاء فقد
 اختلفوا في وقوع الطلاق فهل يثبت هنا إلى هذا الأصل (قلنا) نعم قياس مذهب المعتزلة أن لا يحدث لأن

بعض الصوم ليس بصوم والفساد ليس بصوم وقد تبين ذلك بالآخرة وعلى مذهبتنا ينبغي أن يحث وهذه صلاة في الحال ونماها بمقيد بالشرط حتى لو قال والله لأعتكفن صائماً أو أن اعتكفت صائماً فزوجتي طالق ثلاثاً فاعتكفت ساعة صائماً ثم جن أو مات لم تجب الكفارة في تركته ولم تره زوجته ولا تخلو هذه المسائل عن الالتفات إلى هذا الأصل ولو قال إن أمرت عبدي فزوجتي طالق ثم قال صم غداً طلقت زوجته فإن مات قبل الغد فلا يتبين انتفاء الطلاق ولو قال إن وكلت وكيلاً فزوجتي طالق وإن عزلت وكيلاً فعبدي حر ثم وكل من يبيع داره غداً ثم عزل قبل الغد طلقت زوجته وعق عبده (الشبهة الثانية) وهي الأقوى قولهم إن الأمر طلب فلا يقوم بذاته من يعلم امتناع وجود للمأمور فكيف يقوم بذاته السيد طلب الغياطة إن صعد العبد إلى السماء وهو يعلم أنه لا يصعد نعم يمكن أن يقول خطأ إن صعدت إلى السماء لكنه صيغة أمر ولا يقوم الطلب بذاته كما لو قال له اصعد إلى السماء لم يكن أمراً عاجزاً وعلم الأمر بامتناعه إلا على مذهب من يجوز تكليف ما لا يطاق وأنتم قد ملتم إلى منع تكليف المحال وبه يفارق الأمر الجاهل فإن من لا يعرف عجز عبده عن القيام يتصور أن يقول قم وقيام بذاته الطلب . أما إذا علم عجزه فلا يقوم بذاته طلب الممتنع وهذا التحقيق وهو أن الجاهل إذا كان شرطاً لقيام هذا الأمر بذاته فالأثر في صفة ذاته جهله لا لجهل المأمور فهما علم الأمر عدم الشرط فكيف يكون طالباً وإذا لم يكن طالباً فكيف يكون أمراً والأمر هو الطلب وهذا واقع والجواب أن هذا لا يصح من المعترلة مع إنكارهم كلام النفس أمانتنا فليس المراد بالطلب الذي هو معنى الأمر ارادة وتشويقاً لأن للمعاشي عندنا مرادة وهي غير مأمور بها والطاعات مأمور بها وقد لا تكون مرادة فإن ما أراد الله واقع والتشويق طرأ الله محال وإنما معناه اقتضاء فعله لمصلحة العبد ولكنه يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال أو التوكيد لما يغالقه لطفه في الاستعداد والانحراف عن الفساد وهذا لطف متصور من الله تعالى ويتصور أيضاً من السيد أن يستعمل عبده بأوامر يجزها عليه مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال امتحاناً للعبد واستصلاحاً له وكل أمر مقيد بشرط أن لا ينسخ وكل وكالة مقيدة بشرط أن لا يعزل الوكيل . وقوله وكلتك يبيع العبد غداً مع العلم بأنه سيعتق العبد قبل الغد وكالة في الحال يقصد بها استقالة الوكيل مثلاً وامتناعه في إظهار الاستئثار بأمره أو الكراهية فكل ذلك معقول لهذه الفائدة وليس تحت الأمر إلا أنه اقتضاء من هذا الجنس والله أعلم

القول في صيغة النهي

اعلم أن ما ذكرناه من مسائل الأوامر تعرض به أحكام النواهي ، إذ لكل مسألة وزان من النهي على العكس فلا حاجة إلى التكرار ولكننا تعرض لمسائل لا بد من أفرادها بالكلام (مسئلة) اختلافنا في أن النهي عن البيع والنكاح والتصرفات المقيدة للأحكام هل يقتضي فسادها فذهب الجماهير إلى أنه يقتضي فسادها ، وذهب قوم إلى أنه إن كان نهياً عنه لعينه دل على الفساد وإن كان لنهيه فلا ، واختار أنه لا يقتضي الفساد . وبيانه أنا نعم بالفساد تختلف الأحكام عنها وخروجها عن كونها أسباباً مفيدة للأحكام . ولو صرح الشارع وقال حرمت عليك استيلاء جارية الابن ونهيتك عنه لعينه لكن إن فعلت ملكت الجارية ونهيتك عن الطلاق في الحيف لعينه لكن إن فعلت بانت زوجك ونهيتك عن إزالة التجاسة عن الثوب بلقاء المصنوب لكن إن فعلت طهر الثوب ونهيتك عن ذبح شاة الغير يسكن الغير من غير إذن لكن إن فعلت حلت الذبيحة فشيء من هذا ليس يمنع ولا يتناقض ، بخلاف قوله حرمت عليك الطلاق وأمرتك به أو أبغته لك وحرمت عليك الاستيلاء لجارية الابن وأوجبه عليك فإن ذلك متناقض لا يعقل لأن التحريم يضاد الإيجاب ولا يضاده كون المحرم منصوباً علامة على حصول الملك والحل وسائر الأحكام ، إذ يتناقض أن يقول حرمت الزنا وأبغته ولا يتناقض أن يقول حرمت الزنا وجعلت الفعل الحرام في عينه سبباً لحصول الملك في الموضع ، فإن شرط التحريم التعرض

لقاب الآخرة فقط دون تخلف الثمرات والأحكام عنه ، فإذا ثبت هذا فقله لا يتبع ولا تطلق ولا تنكح لودل على تخلف الأحكام وهو المراد بالفساد فلا يخلو إيمان يدل من حيث اللغة أو من حيث الشرع وبحال أن يدل من حيث اللغة لأن العرب قد تنهى عن الطاعات وعن الأسباب المشروعة وتعتقد ذلك نهياً حقيقياً دالاً على أن المنهى ينبغي أن لا يوجد . أما الأحكام فإنها شرعية لا يناسبها اللفظ من حيث وضع اللسان إذ يقال أن يقول العربى هذا العقد الذى يفيد للملك والأحكام إياك أن تفعله وتقدم عليه . ولو صرح به الشارع أيضاً لكان متظماً مفهوماً أمام من حيث الشرع فلو قام دليل على أن النهى للفساد ونقل ذلك عن النهى عليه السلام صريحاً لكان ذلك من جهة الشرع تصرفاً فى اللغة بالتغيير أو كان صيغة النهى من جهة منصوباً علامة على الفساد ويجب قبول ذلك ولكن الشأن فى إثبات هذه الحجة ونقلها وشبههم الشرعية أربع . (الشبهة الأولى) قولهم ان المنهى عنه قبيح ومقصية فكيف يكون مشروطاً قلنا ان أردتم بالمشروع كونه مأموراً به أو مباحاً أو مندوباً فذلك محال ولستنا نقول به وإن عنيتم به كونه منصوباً علامة لذلك أو الحل أو حكم من الأحكام ففيه وقع النزاع فلم ادعيت استحالته ولم يستعمل أن يحرم الاستيلاء وينصب سبياً لملك الجارية ويحرم الطلاق وينصب سبياً للفرق بل لا يستعمل أن ينهى عن الصلاة فى الدار المفصولة وتنصب سبياً لبراءة الذمة وسقوط الفرض (الشبهة الثانية) قولهم ان النهى لا يرد من الشارع فى البيع والنكاح إلا لبيان خروجه عن كونه مباحاً أو مشروطاً (قلنا) فى هذا وقع النزاع فالدليل عليه وكى من يبيع ونكاح نهى عنه وبقي سبياً للاقادة فما هذا التحكم (الشبهة الثالثة) قوله عليه السلام كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد ومن أدخل فى ديننا ما ليس منه فهو رد (قلنا) معنى قوله رد أى غير مقبول طاعة وقربة ولا شك فى أن المحرم لا يقع طاعة إما أن لا يكون سبياً للحكم فلا فان الاستيلاء والطلاق وذبح شاة الغير ليس عليه أمرنا ثم ليس برد بهذا المعنى (الشبهة الرابعة) قولهم أجمع سلف الأمة على الاستدلال بالنهاى على الفساد قهيموا فساداً بها من قوله « وذروا ما بقى من الربا » وأحاج ابن عمر رضى الله عنه فى فساد نكاح المشركات بقوله « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » وفى نكاح المحارم بالنهى (قلنا) هذا يصح من بعض الأمة أما من جميع الأمة فلا يصح ولا يحق قول البعض نعم يحسدك به فى التحريم والمنع أما فى الفساد فلا (مسألة) الذين اتفقوا على أن النهى عن التصرفات لا يدل على فسادهما اختلفوا فى أنه هل يدل على صحته فنقل أبو زيد عن عبد بن الحسن وأبى حنيفة أنه يدل على الصحة وأنه يستدل بالنهى عن صوم يوم النحر على انعقاده فانه لو استحال انعقاده لما نهى عنه فإن الحال لا ينهى عنه كما لا يؤمر به فلا يقال للأصحى لا يصح كما لا يقال له أبصر فمروا أن النهى عن الزنا يدل على انعقاده وهذا فاسد لا يثبت أن الأمر بمجرد لا يدل على الاجزاء والصحة فكيف يدل عليه النهى بل الأمر والنهى يدل على اقتضاء الفعل واقتضاء الترك فقط أو على الوجوب والتحريم فقط أما حصول الاجزاء والمانعة أو قهيمها فيحتاج إلى دليل آخر واللفظ من حيث اللغة غير موضوع لهذه القضايا الشرعية وما من حيث الشرع فلو قال الشارع إذا نهيتكم عن أمر أردت به صحته لتلقيته منه ولكنه لم يثبت ذلك صريحاً لا بالتواتر ولا بنقل الآحاد وليس من ضرورة الأمور أن يكون جميعها عجزاً فكيف يكون من ضرورة المنهى ذلك فإذا لم يثبت ذلك شرعاً ولفظاً وضرورة يقتضى اللفظ فالصير إليه تحسك بل الاستدلال به هل فساد أقرب من الاستدلال به على صحته (فان قيل) الحال لا ينهى عنه لأن الأمر كما يقتضى مأموراً يمكن امتثاله فالنهى يقتضى منهيّاً يمكن ارتكابه بمصوم يوم النحر إذا نهى عنه ينبغي أن يصح ارتكابه ويكون صوماً فاسم الصوم الصوم الشرعي لا لاسمك فانه صوم لغة لا شرعاً والأساسى الشرعية تحمل على موضوع الشرع هذا هو الأصل ولا يلزم عليه قوله دعى الصلاة أيام أفرأكم وقوله تعالى « ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من النساء » لأنه عمل النكاح والصلاة

بالمعنى اللغوي على خلاف الوضعى بدليل دل عليه ولا يزم عليه قوله عليه السلام لاصلاة إلا بظهور ، ولا نكاح إلا بشهود ، لأن ذلك نفي وليس نهياً (قلنا) الأصل أن الاسم لموضوعه اللغوي إلا ما صرفه عنه عرف الاستعمال في الشرع وقد ألقينا عرف الشرع في الأوامر أنه يستعمل الصوم والنكاح والبيع لعمانيها الشرعية أمافي المنهيات فلم يثبت هذا العرف الغير الوضع بدليل قوله دعى الصلاة أيام أقرئك « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » وأمثال هذه المنهيات مما لا ينقد أصلاً ولم يثبت فيه عرف استعمال الشرع فيرجع الى أصل الوضع ، وتقول إذا تعارض فيه عرف الشرع والوضع فمن صام يوم النحر فقد ارتكب النهي وإن لم ينقد صومه ويكون هذا أولى لأن مذهبهم يغضى إلى صرف النهي عن ذات المنهى عنه إلى غيره فانه لو كان منهيأً في عينه استحالة أن يكون عبادة منعقدة ومطلق النهي عن الشيء يدل على النهي عن عينه إلا أن يدل دليل فلا معنى لتلك الظاهر من غير ضرورة (فان قيل) فإذا اخترتم أن النهي لا يدل على الصحة ولا على الفساد في أسباب للمعاملات فما قولكم في النهي عن العبادات (قلنا) قد بينا أن النهي يضاد كون المنهى عنه قرينة وطاعة لأن الطاعة عبارة عما يوافق الأمر والأمر والنهي متضادان فعلى هذا صوم يوم النحر لا يكون منعقدأً إن أريد بانقاده كونه طاعة وقرينة وامتنالاً لأن النهي يضاده وإذا لم يكن قرينة لم يلزم بالندرج إذ لا يلزم بالنذر ما ليس بقرينة . نعم لو أمكن صرف النهي عن عيب الصوم إلى ترك إجابة دعوة الله تعالى فذلك لا يمنع انقاده ولكن ذلك أيضاً قاسد كما سبق في القطب الأول (وإن قيل) فقد حمل بعض المنهيات في الشرع على الفساد دون البعض فما الفصل (قلنا) النهي لا يدل على الفساد وإنما يعرف فساد العقد والعبادة بقوات شرطه وركنه ويعرف قوت الشرط إما بالاجتماع كالطهارة في الصلاة وسر العورة واستقبال القبلة وإما بنص وإما بصيغة النفي كقوله لاصلاة إلا بظهور ولا نكاح إلا بشهود فذلك ظاهر في النفي عند عدم الشرط وأما بالقياس على منصوص فكل نهى يتضمن ارتكابه الإخلال بالشرط فيدل على الفساد من حيث الإخلال بالشرط لامن حيث النهي وشرط المبيع أن يكون مالا مقبوماً مقدوراً على تسليمه معينا أما كونه مريباً ففي اشراطه خلاف ، وشرط الثمن أن يكون مالا معلوم القدر والجلس وليس من شرط النكاح المصداق فذلك لم يفسد بكون النكاح على غير أو خنزير أو مقصوب وإن كان منهيأً عنه ولا فرق بين الطلاق السني والبدعي في شرط الفؤاد وإن اختلفا في التحريم (فان قيل) فلو قال قائل كل نهى رجع إلى عين الشيء فهو دليل الفساد دون ما يرجع إلى غيره فهل يصح (قلنا) لا ؛ لأنه لا فرق بين الطلاق في حال الحيض والصلاة في الدار المقصورة لأنه إن أمكن أن يقال ليس منهيأً عن الطلاق لعينه ولا عن الصلاة لعينها بل وقوعه في حال الحيض ولو وقعها في الدار المقصورة أمكن تقدير مثله في الصلاة في حال الحيض فلا اعتداد إلا على قوت الشرط ويعرف الشرط بدليل يدل عليه وعلى ارتباط الصحة به ولا يعرف بمجرد النهي فانه لا يدل عليه وضماً وشرعاً كما سبق في المسألة التي قبلها وهذا القدر كاف في صيغة الأمر والنهي فإن ما يتعلق منه بحقيقة الوجوب والتحريم ويضادها وبوافقها فقد ميزناه عما يتعلق بمقتضى الصيغة وقريناه في القطب الأول عند البحث عن حقيقة الحكم فإن ذلك نظر عقلي وهذا نظر لغوي من حيث دلالة الألفاظ فذلك ميزناه على خلاف عادة الأصوليين .

القسم الرابع من النظر في الصيغة

القول في العام والخاص ويشتمل على مقدمة وخمسة أبواب

المقدمة القول في حد العام والخاص ومسامها

اعلم أن العموم والغموص من عوارض الألفاظ لامن عوارض المعاني والأفعال والعام عبارة عن اللفظ

الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعداً مثل الرجال والمشركون ومن دخل الدار فأعطاه درهما ونظائره كما سيأتى تفصيل صبيح العموم ، واحترزنا بقولنا من جهة واحدة عن قولهم ضرب زيد عمراً وعن قولهم ضرب زيداً عمرو فإنه يدل على شيئين ولكن بلفظين لا بلفظ واحد ومن جهتين لامن جهة واحدة (واعلم) أن اللفظ إما خاص في ذاته مطلقاً كقولك زيد وهذا الرجل ، وإما عام مطلقاً كالذكور والمعلوم إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم وإما عام بالإضافة لفظ المؤمنين فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين خاص بالإضافة إلى مجملهم إذ يتناولهم دون المشركين فكأنه يسمى عاماً من حيث شموله لما شمله خاصاً من حيث اقتصاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله . ومن هذا الوجه يمكن أن يقال ليس في الألفاظ عام مطلق لأن لفظ المعلوم لا يتناول المجهول ولذا كور لا يتناول للمسكوت عنه (فان قيل) فلم قلتم أن العموم من عوارض الألفاظ لامن عوارض المعاني والأفعال والعطاء فعل وقد يعطى عمراً وزيداً وتقول عمنهما بالعطاء والوجود معنى وهو يعم الجواهر والأعراض (قلنا) عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو من حيث أنه فعل فليس في الوجود فعل واحد هو عطاء وتكون نسبته إلى زيد وعمرو واحدة وكذلك وجود السواد يشارك وجود البياض وليس الوجود معنى واحداً حاصل مشترك بينهما وإن كانت حقيقة واحدة في العقل وعلوم الناس وقدرهم وإن كانت مشتركة في كونها علماً وقدرة لا يوصف بأنه عموم . فقولنا الرجل له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه إذ ليس في الوجود رجل مطلق بل إما زيد وإما عمرو وليس يشملها شيء واحد هو الرجولية وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة يسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً من حيث أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الانسان وحقيقة الرجل فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً فهذا معنى كليته فإن سمي عاماً بهذا فلا بأس (فان قيل) فهل يجوز أن يقال هذا عام مخصوص وهذا عام قد خصص (قلنا) لا ؛ لأن للمذاهب ثلاثة مذهب أرباب الخصوص ومذهب أرباب العموم ومذهب الواقعية . أما أرباب الخصوص قائم بقولهم لفظ المشركين مثلاً موضوع لأقل الجمع وهو للتخصص فكيف يقولون أنه عموم قد خصص ، وأما أرباب العموم فيقولون هو للاستفراق فإن أريد به البعض فقد تجوز به عن حقيقته ووضعه فلم يتصرف في الوضع ولم يغير حتى يقال أنه خصص العام أو هو عام مخصوص . وأما الواقعية قائم بقولهم إن اللفظ مشترك وإنما يزل على خصوص أو عموم بقرينة وإرادة معينة كلفظ العين فإن أريد به الخصوص فهو موضوع له لا أنه عام قد خصص وإن أريد به العموم فهو موضوع له لا أنه خاص قد عم فإذا هذا اللفظ مؤول على كل مذهب فيكون معناه أنه كان يصلح أن يقصد به العموم فقصد به الخصوص ، وهذا على مذهب الوقف وعلى مذهب الاستفراق أن وضعه للعموم واستعمل في غير وضعه مجازاً فهو عام بالوضع خاص بالإرادة والتجوز وإلا فالعام والخاص بالوضع لا يتقلب عن وضعه بزيادة التكلم (فان قيل) فما معنى قولهم خصص فلان عموم الآية والخبر إن كان العام لا يقبل التخصيص (قلنا) تخصيص العام محال كما سبق تأويل هذا اللفظ أن يعرف أنه أريد باللفظ العام بالوضع أو الصالح لإرادة العموم الخصوص فيقال على سبيل التوسع لمن عرفت ذلك أنه خصص العموم أى عرف أنه أريد به الخصوص ثم من لم يعرف ذلك لكن اعتقده أو ظنه أو أخبر عنه بلسانه أو نصب الدليل عليه يسمى تخصيصاً وإما هو معرف وغير عن إرادة التكلم ومعتدل عليه بالقرائن لا أنه خصص بنفسه هذه هي المقدمة أما الأبواب فهي خمسة : (الباب الأول) في أن العموم له دلالة صيغة أم لا واختلاف المذاهب فيه . (الباب الثاني) في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما

لا يمكن . (الباب الثالث) في تفصيل الأدلة المخصصة . (الباب الرابع) في تناقض العمومين . (الباب الخامس) في الاستثناء والشرط

الباب الأول

في أن العموم هل له صبغة في اللغة أم لا ، ولنتشرح أولا صيغ العموم عند القائلين بها ، ثم اختلاف المذاهب ثم أدلة أرباب الخصوص ثم أدلة أرباب العموم ، ثم أدلة أرباب الوقف ، ثم المختار فيه عندما ، ثم حكم العام عند القائلين به إذا دخله التخصيص فذه سبعة فصول في صيغ العموم .
واعلم أنها عند القائلين بها خمسة أنواع : الأول ألفاظ الجموع ، أما المعرفة كالرجال والمشتكرين ، وأما المنكرة كقولهم رجال ومشركون كما قال تعالى ما لنا لا نرى رجالا ولمعرفة للعموم إذا لم يقصد بها تعريف المعبود كقولهم أقبل الرجل والرجال أي للمعبودين المنتظرون ، الثاني من وما إذا وردا للشرط والجزاء كقوله عليه السلام (من أحيا أرضا ميتة فهي له ، وعلى اليد ما أخذت حتى تؤديه) ، وفي معناه من وأين للسكان والزمان كقوله متى قمتي أكرمك وأينا كنت أعيتك ، الثالث ألفاظ النفي كقولك ما جاءني أحد وما في الدار دينار ، الرابع الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام لا للتعريف كقوله تعالى (إن الإنسان لفي خسر) وقوله « والسارق والسارقة » . أما النكرة كقولك مشرك وسارق فلا يتناول الا واحدا الخامس الألفاظ المؤكدة كقولهم كل وجميع وأجمعون وأكتعون

تفصيل المذاهب * اعلم أن الناس اختلفوا في هذه الأنواع الخمسة على ثلاثة مذاهب فقال قوم بلقبون بأرباب الخصوص انه موضوع لأقل الجمع وهو إما اثنان وإما ثلاثة على ماسيا في الخلاف فيه وقالت أرباب العموم هو للاستغراق بالوضع إلا أن يصح به عن وضعه وقالت الواقعية لم يوضع لا لخصوص ولا للعموم بل أقل الجمع داخل فيه ضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع أو الانحصار على الأقل أو تناول صنف أو عدد بين الأقل والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام كأشترائك لفظ التركة والفرق بين الثلاثة والخمسة والستة إذ يصلح لكل واحد منهم فليس غموضا في الوضع بل قد كنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه . ثم أرباب العموم اختلفوا في التفصيل في ثلاث مسائل : الأولى الفرق بين للمعرف والمنكر فقال الجمهور لا فرق بين قولنا اضربوا الرجال وبين قولنا اضربوا رجلا واقتلوا المشركين واقتلوا مشركين واليه ذهب الجهابذ . وقال قوم بدل المنكر على جمع غير معين ولا مقدر ولا يدل على الاستغراق وهو الأظهر * الثانية اختلفوا في الجمع المعرفة بالألف واللام كالسارقين والمشركين والقراء والمساكين والعاملين فقال قوم هو للاستغراق وقال قوم هو لأقل الجمع ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل والأول أقوى وأولى بذهب أرباب العموم * الثالثة الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام كقولهم الدينار خير من الدرهم فمنهم من قال هو للتعريف الواحد فقط وذلك في تعريف المعبود وقال قوم هو للاستغراق وقال قوم يصلح للواحد والجنس ولبيض الجنس فهو مشترك ومذهب الواقعية أن جميع هذه الألفاظ مشتركة ولم يبق منها شيء للاستغراق حتى كل وكلما وأي والذي ومن وما واختلفوا في مسئلة واحدة فقال قوم إنما التوقف في العمومات الواردة في الأخبار والوعد والعيد أما الأمر والنهي فلا قنا متبدين بهمهم ولو كان مشتركا لكان بجملا غير مفهوم وهذا قاسد لا يليق بمذهب الواقعية لأن دليلهم لا يفرق بين جنس وجنس إذ الغرب تريد بصبغ الجميع البيض في كل جنس كما تريد الشكل ويستوى في ذلك قولهم فعلوا واقتلوا وقولهم قتل المشركين واقتلوا المشركين ولأن من الأخبار ما تعبد بهمهم كقوله تعالى (وهو بكل شيء عليم) وقوله « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » . (تنبيه) لا ينبغي أن يقول الواقعية الوقف في ألفاظ العموم

جائز وفيما نخرجه مخرج العموم واجب فقد أطلق ذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري وجماعة لأن المتوقف لا يسلم أنه لفظ العموم كما لا يسلم أنه لفظ المخصوص إلا أن يعنى به أنه لفظ العموم عند معتقدي العموم بل ينبغي أن يقول التوقف في صيغ المجموع وأدوات الشرط واجب .

القول في أدلة أرباب العموم وقضيا وهي خمسة

(الدليل الأول) أن أهل اللغة بل أهل جميع اللغات كما غفلوا الأعداد والألوان والأشخاص والجناس ووضعوا لكل واحد امنا لحاجتهم إليه غفلوا أيضاً معنى العموم واستغرق الجنس واحتاجوا إليه فكيف لم يضعوا له صيغة ولفظا الاعتراض من أربعة أوجه : الأول أن هذا قياس واستدلال في اللغات والثمة تثبت توقيفا ونقل لا قياسا واستدلالا بل هي كمن أن الرسول عليه السلام وليس لقائل أن يقول الشارع كما عرّف الأشياء الستة وجريان الراب فيها ومست إليه حاجة الخلق ونص عليها فينبغي أن يكون قد نص على سائر الرويات وهذا فاسد الثاني أنه وإن أسلم أن ذلك واجب في الحكمة فمن يسلم عضمة واضعى اللغة حتى لا يخلوا الحكمة في وضعها وهم في حكم من يترك ما لا يقتضي الحكمة تركه . الثالث أن هذا منقوض فإن العرب عقلت الماضي والمستقبل والحال ثم لم تضع للحال لفظاً مخصوصاً حتى لم تستعمل المستقبل أو اسم الفاعل فيها فتقول رأيته يضرب أو ضارباً ثم كما عقلت الألوان عقلت الروائح ثم لم تضع للروائح أسامى حتى لم تعرفها بالإضافة فيقال ريح المسك وريح العود ولا يقال لون الدم ولون الزعفران بل أصفر أو أحمر . الرابع أننا نسلم أنهم لم يضعوا للعموم لفظاً كما لا نسلم أنهم لم يضعوا للعين الباصرة لفظاً وإن كان العين مشتركة بين أشياء لم يخرج عن كونه موضوعاً وإن لم يكن وقفاً عليه بل صالحاً له ولغيره وكذلك صيغ المجموع مشتركة بين العموم والمخصوص . (الدليل الثاني) أنه يحسن أن نقول اتفقا المشركون إلا زيدا ومن دخل الدار فأكرمه إلا الفاسق ومن عصاني عاقبته إلا المعتذر ومعنى الاستثناء إخراج ما لو أنه لوجب دخوله تحت اللفظ إذ لا يجوز أن تقول أكرم الناس إلا الثور الاعتراض أن الاستثناء فالتدين : إحداهما ما ذكرناه وهو إخراج ما يجب دخوله تحت اللفظ كقوله على عشرة إلا ثلاثة والثاني ما يصلح أن يدخل تحته ويوم أن يكون مراداً به وهذا صالح لأن يدخل تحت اللفظ والاستثناء لقطع صلاحيته لا لقطع وجوبه بخلاف الثور فإن لفظ الناس لا يصلح لأرادته (الدليل الثالث) أن تأكيد الشيء ينبغي أن يكون موافقاً لمعناه ومطابقاً له وتأكيد المخصوص غير تأكيد العموم إذ يقال اضرب زيداً نفسه واضرب الرجال أجمعين أكتعين ولا يقال اضرب زيداً كلهم الاعتراض أن المخصص يسلم أن لفظ الجمع يتناول قوماً وهو أقل الجمع فما زاد ويجوز أن يقال اضرب القوم كلهم لأن للقوم كلية وجزئية أما زيد والواحد للعين ليس له بعض فليس فيه كل وكما أن لفظ العموم لا يعين مبلغ المراد منه بعد مجاوزة أقل الجمع فكذلك لفظ المشركون والمؤمنين والكلام في أنه لا استغراق الجنس أولاً أقل الجمع أو لعديدين الدرجتين وكيفما كان فلفظ السكية لا تقي به (فان قيل) فإذا قال أكرم الناس أكتعين أجمعين كلهم وكافتهم ينبغي أن يدل هذا على الاستغراق ثم يكون الدال هو المؤكد دون التأكيد فإن التأكيد تابع وإنما يؤكد بالاستغراق ما يدل على استغراق الجماعة الذين أرادهم بلفظ الناس قلنا لا يشعر بالاستغراق كما لو قال أكرم القرقة والطلاقة كلهم وكافتهم وجملتهم لم يغير به مفهوم لفظ القرقة ولم يعين للأكثر بل نقول لو كان لفظ الناس يدل على الاستغراق لم يحسن أن يقول كافتهم وجملتهم فاما تذكر هذه الزيادة لمزيد فائدة فهو مشعر بتيقض غرضهم (الدليل الرابع) أن صيغ العموم باطل أن تكون لأقل الجمع خاصة كما سيأتي وباطل أن تكون مشتركة إذ يبق مجبولا ولا يفهم إلا بقرينة وتلك القرينة لفظ أو معنى فأن كان لفظاً فالنزاع في ذلك اللفظ قائم فإن الخلاف في أنه هل وضع العرب صيغة تدل على الاستغراق أم لا وإن كان معنى فالمنع تابع للفظ فكيف تزيد

دلالة على اللفظ . الاعتراض ان قصد الاستفراق يعلم يعلم ضرورى يحصل عن قرائن أحوال ورموز وإشارات وحركات من التسكيم وتغيرات في وجهه وأمر معلومة من عادته ومقاصده وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس ولا ضبطها بوصف بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل ووجع الوجع وجبن الجبان وكما يعلم قصد التسكيم إذا قال السلام عليكم أنه يريد التحية أو الاستنزاء والتهرب ومن جملة القرائن قلل التسكيم فانه إذا قال على اللامدة هات الماء فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح وقد تكون دليل العقل كمعوم قوله تعالى « وهو بكل شيء عليم » وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها . وخصوص قوله تعالى « خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل » إذ لا يدخل فيه ذاته وصفاته . ومن جملة تكرير الألفاظ المؤكدة كقوله اضرب الجنة وأكرم المؤمنين كافتهم صغيرهم وكبيرهم وشبابهم ذكرهم وأقاربهم كيف كانوا وعلى أى وجه وصورة كانوا ولا تقادر منهم أحداً بسبب من الأسباب ووجوده من الوجوه لا يزال يؤكده حتى يحصل علم ضرورى بمراده . أما قولهم ما ليس بلفظ فهو تابع للفظ فهو قاعدة فمن سلم أن حركة التسكيم وأخلاقه ومادته وأفعاله وتغير لونه وتقطيع وجهه وجبينه وحركة رأسه وتقلب عينيه تابع للفظ بل هذه أدلة مستقلة يفيد اقتران جملة منها علوماً ضرورية (قائلاً) فمعرفة الأمة عموم ألفاظ الكتاب والسنة إن يفهموه من اللفظ ، وبمعرفة الرسول من جبريل وجبريل من الله تعالى حتى عمموا الأحكام (قلنا) أما الصحابة رضوان الله عليهم فقد عرفوه بقرائن أحوال النبي عليه السلام وتكريراته ومادته المتكررة وعلم التابعون بقرائن أحوال الصحابة وإشاراتهم ورموزهم وتكريراتهم المختلفة ، وأما جبريل عليه السلام فإن مجمع من الله بشيء واسطة قلل تعالى بخلق له العلم الضرورى بما يريد به الخطاب بكلامه المخالف لأجناس كلام الخلق وإن رآه جبريل في اللوح المحفوظ فبأن يراه مكتوباً بلغة ملكية ودلالة قطعية لا احتمال فيها (الدليل الخامس) وهو عمدتهم إجماع الصحابة قاهم وأهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل الدليل على تخصيصه وأنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لادليل العموم فعملوا بقول الله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم » واستدلوا به على إرث فاطمة رضى الله عنها حتى نقل أبو بكر رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم « نحن معشر الأنبياء لا نؤثر » وقوله الزانية والزاني . والسارق والسارقة . ومن قتل مظلوماً . وذروا ما بقي من الربا . ولا تقبلوا أنفسكم . ولا تقتلوا العبد وأنتم حرم ولا وصية لوارث ولا تنكح المرأة على عمتها وخالتها . ومن أتى سلاحه فهو آمن . ولا يرث القتال . ولا يقتل والد بولده إلى غير ذلك مما لا يحصى . وبدل عليه أنه لما نزل قوله تعالى « لا يستوى القاعدون من المؤمنين » الآية قال ابن مكتوم ما قال وكان ضيراً فنزل قوله تعالى « غير أولى الضرر » فشمل الضرر وغيره عموم لفظ المؤمنين ولما نزل قوله تعالى « إنكم وما تبعون من دون الله حصب جهنم أنتم لها واردون » قال بعض اليهود أنا إخصم لكم مجدداً فجاءه وقال قد عدت للملائكة وعبد المسيح فيجب أن يكونوا من حصب جهنم فأنزل الله عز وجل « إن الذين سبقتم منا الحسن أولئك عنها مبعدون » تليها على التخصيص ، ولم ينكر النبي عليه السلام والصحابة رضى الله عنهم تعلقه بالعموم وما قالوا له لم استدللت بلفظ مشترك بجمل . ولما نزل قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » قالت الصحابة فأنما لم يظلم فيبين أنه إنما أراد ظلم النفاق والكفر ، وأصح صرح رضى الله عنه على أبي بكر الصديق رضى الله عنه بقوله عليه السلام « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » فدفعه أبو بكر بقوله « لا يحقها » ولم ينكر عليه التعلق بالعموم وهذا وأمثاله لا تنحصر حكايتها . الاعتراض من وجهين أحدهما أن هذا إن صح من بعض الأمة فلا يصح من جميع فلا يبعد من بعض الأمة اعتقاد العموم فانه الأسبق إلى أكثر الإنعام ولا يسلم صحة ذلك على كافة الصحابة (الثاني) أنه لو نقل ما ذكره عن جملة الصحابة فلم ينقل عنهم قولهم على التواتر أنا حكايتنا في هذه المسائل بمجرد العموم لأجل اللفظ من غير التفات إلى قرينة نقل بعضهم قضي باللفظ مع القرينة

المسوية بين المراد باللفظ وبين بقية المسميات لعله بأنه لا مدخل في التأثير للفارق بين محل القطع ومحل الشك والخلاف راجع إلى أن العموم متمسك به بشرط انتفاء قرينة مخصصة أو بشرط اقتران قرينة مسوية بين المسميات ولم يصرح الصحابة بتحقيق هذه المسألة ويجرى الخلاف فيها وأنه متمسك به بشرط انتفاء المخصص لا بشرط وجود القرينة المسوية .

شبه أرباب الخصوص

ذهب قوم إلى أن لفظ الفقراء والمساكين والمشركين ينزل على أقل الجمع واستدلوا بأنه القدر المستيقن دخوله تحت اللفظ والباقي مشكوك فيه ولا سجيل إلى اثبات حكم بالملك وهذا استدلال فاسد لأن كون هذا القدر مستيقناً لا يدل على كونه مجازاً في الزيادة والخلاف في أنه لو أريد به الزيادة لكان حقيقة أو مجازاً فإن الثلاثة مستيقنة من لفظ العشرة ولا يوجب كونه مجازاً في الباقي وكون ارتفاع الحرج معلوماً من صيغة الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب والندب وكون الواحد مستيقناً من لفظ الناس لا يوجب كونه مجازاً في الباقي وكون الندب مستيقناً من الأمر لا يوجب كونه مجازاً في الوجوب وكون الفعلة الواحدة مستيقنة في الأمر لا يوجب كونه مجازاً في التكرار وكون البدار معلوماً في الأمر لا يوجب كونه مجازاً في التراخي ثم نقول هذا متناقض لأن قولهم ان الثلاثة هو المفهوم فقط يناقض قولهم الباقي مشكوك لأنه إن كان هو المفهوم فقط فالباقي غير داخل قطعاً وإن كانوا شاكين في الباقي فقد شكوا في نفس المسألة فإن الخلاف في الباقي وأخطأوا في قولهم إن الثلاثة مفهومه فقط .

شبه أرباب الوقف

قد ذهب القاضي والأشعري وجماعة من المتكلمين إلى الوقف ولم شبه ثلاث (الأولى) أن كون هذه الصيغة موضوعة للعموم لا يخلو إما أن تعرف بعقل أو نقل والنقل إما نقل عن أهل اللغة أو نقل عن الشارع وكل واحد إما أحاد وإما نواتر والآحاد لا صحة فيها والنواتر لا يمكن دعواه فإنه لو كان لا فائدة علمياً ضرورياً والمقل لا مدخل له في الفئات وهم جرا إلى تمام الدليل الذي سقناه في بيان أن صيغة الأمر مترددة بين الإيجاب والندب . الاعتراض أن هذا مطالبة بالدليل وليس بدليل ومسل أنه إن لم يدل دليل فلا سهيل إلى القول به وستذكر وجه الدليل عليه إن شاء الله . الثانية) أنا لم رأينا العرب تستعمل لفظ العمين في مسمياته ولفظ اللون في السواد والبياض والحرمة استعمالاً واحداً متشابهاً قضيتا بأنه مشترك فمن ادعى أنه حقيقة في واحد ومجاز في الآخر فهو متعكم وكذلك رأيناهم يستعملون هذه الصيغة للعموم والخصوص جميعاً بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر فلما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة والمحاورات مالا يطرق إليه التخصيص فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم كان كمن قال هو حقيقة في الخصوص مجاز في العموم والقولان متقابلان فيجب تداخلهما والاعتراف بالاشتراك . الاعتراض أن هذا أيضاً يرجع إلى المطالبة بالدليل وليس بدليل لأن العرب تستعمل المجاز والحقيقة كما تستعمل اللفظ المشترك ولم يقيموا دليلاً على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة بل طالبتهم بالدليل على أن هذا ليس من المشترك . الشبهة الثالثة) قولهم انه كما يحسن الاستفهام في قوله افضل انه للوجوب أو الندب فيحسن الاستفهام في ضيق الجمع أنه أريد به البعض أو الكل فإنه إذا قال السيد لعبده من أخذ مالي فاقطعه يحسن أن يقول وإن كان أباك أو ولدك فيقول لا أو نعم ويقول من أطاعني فأكرمه فيقول وإن كان كافراً أو قساقاً فيقول لا أو نعم فكل ذلك مما يحسن فلو قال أقتل كل مشترك فيقول والمؤمن أيضاً اقله أم لا فلا يحسن هذا الاستفهام لظهور التصويب به عن المخصوص قلنا المجاز إذا أكثر استعماله كان للاستفهام الاحتياط في طلبه أو يحسن إذا عرف من عادة التكلم أنه يبين الفاسق والكافر وإن أطاعه

و يساع الأب في بذل المال والقرينة تشهد بالخصوص واللفظ يشهد للعموم وبما رضى ما بورت الشك فيجس
الاستفهام

﴿ بيان الطريق المختار عندنا في إثبات العموم ﴾

اعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب بل هو جار في جميع اللغات لأن صيغ العموم محتاج إليها في جميع
اللغات فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق فلا يصحونها مع الحاجة إليها وبدل على وضعها توجه الاعتراض
على من عصي الأمر العام وسقوط الاعتراض عن أطاع ولزوم النقض والخلف عن الخبر العام وجواز بناء
الاستحلال على المحلات العامة فهذه أمور أربعة تدل على الفرض ويانها أن السيد إذا قال لعبيده من دخل
اليوم داري فأعطه درهما أو رغيفاً فأعطى كل داخل لم يكن السيد أن يسترض عليه فإن عانيه في إعطائه واحداً
من الداخلين مثلاً وقال لم أعطيت هذا من جلتهم وهو قصير وإنما أردت الطوال أو هو أسود وإنما أردت
البيض فللهب أنت يقول ما أمرتني بإعطاء الطوال ولا البيض بل بإعطاء من دخل وهذا داخل فالمعقلا
إذا سمعوا هذا الكلام في اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً وعذر العبد متوجهاً وقالوا للسيد
أنت أمرته بإعطاء من دخل وهذا قد دخل ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فأنابه السيد وقال لم تعطه فقال
العبد لأن هذا طويل أو أبيض وكان لفظك عاماً فقلت لملك أردت القصار أو السواد استوجب التأديب بهذا
الكلام وقيل له مالك وللنظر إلى الطول واللون وقد أمرت بإعطاء الداخل فهذا معنى سقوط الاعتراض عن
المطيع وتوجهه على العاصي . وأما النقض على الخبر فإذا قال مارأيت اليوم أحداً وكان قد رأى جماعة كان كلامه
خلفاً منقوضاً وكذا بان أردت أحداً غير تلك الجماعة كان مستنكراً وهذه كصيف الجمع فإن النكرة في التي تم
عند القائمين بالعموم ولذلك قال الله تعالى « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي
جاء به موسى نوراً وهدى للناس » وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم فإن لم يكن عاماً فلم ورد النقض عليهم
فإنهم أرادوا غير موسى فلم يلزم دخول موسى تحت اسم البشر ، وأما الاستحلال بالعموم فإذا قال الرجل
أعتقت عبيدي وإماني ومات عقبه جاز أن يسمه أن يزوجه من أي عبيده شاء ويزوج من أي جواره شاء
بغير رضا الورثة . وإذا قال للعبيد الذين هم في يدى ملك فلان كان ذلك إقراراً بحكمائمه في الجميع وبناء الأحكام
على أمثال هذه العمومات في سائر اللغات لا يتعصر ولا خلاف في أنه لو قال أفق على عبيدي غانم أو على زوجتي
زيب أو قال غانم حر وزيب طالق وله عبيدان اسمهما غانم وزوجتان اسمهما زيب فتجب المراجعة
والاستفهام لأنه أتى باسم مشترك غير مفهوم فإن كان لفظ العموم فيها وراء أقل الجمع مشتركاً فينبى أن
يجب التوقف على العبد إذا أعطى ثلاثة ممن دخل الدار وينبى أن يرجع في الباقي وليس كذلك عند
المعقلا كلهم في اللغات كلها فإن قيل إن سلم لكم ما ذكرتموه فاما سلم بسبب القرآن لا بمجرد اللفظ فإن
عزى عن القرآن فلا يسلم ﴿ قلنا ﴾ كل قرية قدرتموها فليتنا أن تقدر فقها وبني حكم الاعتراض والنقض
كما سبق فإن غانم أنت يقولوا إذا قال أفق على عبيدي وجواري في غيبتي كان مطعماً بالإلحاق على الجميع
لأجل قرينة الحاجة إلى التفة أو أعط من دخل داري فهو بقرينة إكرام الرائر فهذا وما يجري مجراه
إذا قدره فسيقلنا أن نقدر أضدادها فإنه لو قال لا تنفق على عبيدي وزوجاتي كان عاصياً بالإلحاق مطعماً
بالنضيق ولو قال اضربهم لم يكن عليه أن يقتصر على ثلاثة بل إذا ضرب جميعهم عد مطعماً ولو قال من دخل
داري فخذ منه شيئاً بى العموم بل نقدر ما لغرض في فيه وإنياته فلو قال من قال من عبيدي جميع قلل بصادوم
قال من جواري ألف فأعقبها فاعتزل أو عصي كان من ذكرناه من سقوط الاعتراض وتوجهه جارياً بل تعلم
قطعا أنه لو ورد من صادق عرف صدقه بالمحزة ولم يشع الساعة من نهار وقال في تلك الساعة من سرق

قاطعوه ومن زنى فاضروه والصلاة واجبة على كل عاقل بالغ وكذلك الزكاة ومن قتل مسلماً فعليه القصاص
 ومن كان له ولد فعليه النفقة ومات عقيب هذا الكلام ولم تعرف له عادة ولا أدركنا من أحواله قرينة ولا
 صدر منه سوى هذه الألفاظ إشارة ورمزاً ولا ظهر في وجهه حالة لكنا نحكم بهذه الألفاظ وتبنيها ولا يقال
 جاء بالألفاظ مشتركة بجملة ومات قبل أن يبينها فلا يمكن العمل بها ولو قدروا قرينة في نطقه وصورة حركته
 عند كلامه فيقدر أنه كتب في كتاب وسلمه إلينا وقال اعملوا بما فيه ومات وان قدروا قرينة مناسبة
 بين هذه الجنايات والعقوبات فنقدر أمورا لا مناسبة فيها كعروف المجمع فإذا قال من قال لكم ألف فقولوا
 جيم وأمثاله فيكون جميع ذلك مفهوما معمولاً به وكل قرينة قدروها فنقدر فيها وبقي ما ذكرنا بمجرد اللفظ
 وهذا تبين أن الصحابة إنما تسكروا بالعمومات بمجرد اللفظ وانتفاء القرائن المختصة لأنهم طلبوا قرينة معممة
 ونسوية بين أقل الجمع والزيادة فإن قيل إذا قال من دخل دارى فأعطه فيحسن أن يقال ولو كان كافراً
 فلسفياً قريماً يقول نعم وربما يقول لا فلو لم يحسن الاستفهام قلنا لا يحسن أن يقال وإن كان طويلاً
 أو أبيض أو محترقاً وما جرى مجراه وإنما حسن السؤال عن الناسق لأنه يفهم من الإعطاء الأكرام ويعلم
 من طاعته أنه لا يكرم الناسق أو علم من طاعة الناس ذلك فنوم أنه يقتدى بالناس فيه فلو فهم هذه القرينة
 المختصة حسن منه السؤال ، ولذلك لم يحسن في سائر الصفات ولذلك لو لم يرجع وأعطى الناسق وعاتبه السيد
 فله أن يقول أمرتني بإعطاء كل داخل وهذا قد دخل فيقول السيد كان ينبغي أن تعرف بعقلك أن هذا أكرام
 والناسق لا يكرم فيتمسك بقرينة مختصة قريماً يكون مقبولا فلو لم يقل هذا ولكن قال كان لعظمي مشتركا غير
 مفهوم فلم أقدمت قبل السؤال لم يكن هذا العتاب متوجها قطعاً فان قيل فقد فرضتم السلام في أداة الشرط
 وقد قال بمومه من أنكروا سائر العمومات فما الدليل في سائر الأمور (قلنا) هذا يجري في من وما ومضى وحيث
 وأى وقت وأى شخص ونظائره ويجرى أيضاً في النكحة في النفي كقوله ما رأيت أحداً مثل قوله تعالى
 ما أنزل الله على بشر من شيء وكذلك في قولهم كل وجهي وأجمعون بل هو أظهر وهو النوع الثالث
 وكذلك في النوع الرابع وهي صيغ المجموع كالفقراء والمساكين وهذا جارٍ فيه فإنه إذا قال لعبد أعط
 الفقراء واقتل المشركين واقصر على هذا وانتفت القرائن جرى حكم الطاعة والمعيان وتوجه الاعتراض
 وسقوطه كما سبق وهو جارٍ في كل جمع إلا في بعض المجموع المبينة للتقليل كما ورد على وزن الأفعال كالأثواب
 والأفئلة كالأرغفة والأففل كالأل كلب والقلمة كالعصبة وقد قال سيبويه جميع هذا للتقليل وماعدها للتكثير .
 وقبل أيضاً جمع السلامة للتقليل وهذا بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبنى للتكثير وجمع القلة أيضاً لا يتقدر
 المراد منه بل يختلف ذلك بالقرائن والأحوال إلا أنه ليس موضوعاً للاستفراق . وأما النوع الخامس وهو
 الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام فهذا فيه نظر وقد اختلفوا فيه والمصحيح التفصيل وهو أنه ينقسم
 إلى ما يميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء كالثمرة والتمر واليرة والبرقان عرى عن الهاء فهو الاستفراق فقوله
 لا تبيعوا البر بالبر ولا التمر بالتمر مع كل بر وتمر ومالا يميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد كالدينار والرجل
 حتى يقال دينار واحد ورجل واحد وإلى ما لا يتشخص واحده كذهب إذ لا يقال ذهب واحد فهذا الاستفراق
 الجنس ، أما الدينار والرجل فيشبه أن يكون للواحد والألف واللام فيه التعريف فقط وقوله الدينار أفضل
 من الدرهم يعرف بقرينة التفسير ويحتمل أن يقال هو دليل على الاستفراق فإنه لو قال لا يقتل المسلم بالكافر
 ولا يقتل الرجل بالمرأة فهم ذلك في الجميع فإنه لو قدر حيث لامناسبة فلا يخلو عن الدلالة على الجنس
 القول في العموم إذا خص هل يصير مجازاً في الباقي؟ وهل يبقى حجة؟ وهما نظران :
 أما صيرورته مجازاً فقد اختلفوا فيه على أربعة مذاهب : فقال قوم يبقى حقيقة لأنه كان

متناولا لما بقي حقيقة نفروج غيره عنه لا يؤثر وقد قوم يصير مجازاً لأنه وضع للعموم قلنا أريد به غير ما وضع له بالقرينة كان مجازاً وإن لم يكن هذا مجازاً فلا يبقى للجواز معنى ولا يكتفى تناوله مع غيره لأنه لا خلاف أنه لو رد إلى مادون أقل الجمع صار مجازاً ؛ قلنا قال لا تكلم الناس ثم قال أردت زيدا خاصة كان مجازاً وإن كان هو داخلاً فيه ، وقال قوم هو حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصاد عليه وهذا ضعيف فانه لو رد إلى الواحد كان مجازاً مطلقاً لأنه تغير عن وضعه في الدلالة فالسارق مهما صار عبارة عن سارق النصاب خاصة فقد تغير الوضع واستعمل لأعلى الوجه الذي وضعته العرب وقد اختار القاضي في التفرع على مذهب أرباب العموم أنه صار مجازاً لكن قال إنما يصير مجازاً إذا أخرج منه البعض بدليل متصل من عقل أو نقل أما ما خرج بلفظ متصل كالاستثناء فلا يجعله مجازاً بل يصير الكلام بسبب الزيادة للتصلة به كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر قلنا زيد الواو والنون في قولنا مسلم فقول مسلمون فيدل على أمر زائد ولا يجعله مجازاً وزيد الألف واللام على قولنا رجل فتقول الرجل فيزيد فائدة أخرى وهي التعريف لأن هذه صارت صيغة أخرى بهذه الزيادة فجاز أن يدل على معنى آخر ولا فرق بين أن يزيد حرفاً أو كلمة قلنا قال يقطع السارق إلا من سرق دون النصاب كان مجموع هذا الكلام موضوعاً للدلالة على ما دل عليه قوله تعالى « فلبت فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً » دل على تسعائة وخمسين لاعلى سبيل المجاز بل الوضع كذلك وضع وكان العرب وضعت عن تسعائة وخمسين عبارتين إحداهما ألف سنة إلا خمسين والأخرى تسعائة وخمسون ، ويمكن أن يقال ما صار عبارة بالوضع عن هذا القدر بل بقي الألف للآلاف والخمسون للخمسين وإلا لرفع بعد الانيات ونحن جلم الحساب عرفنا أن هذا تسعائة وخمسون قلنا إذا وضعنا ألبا ورفعنا خمسين علمنا مقدار الباقي بعلم الحساب فلا نقول المجموع صار عبارة موضوعة عن هذا العدد وهذا أدق وأحق لا كزيادة الألف واللام والياء والنون على السلم فإن تلك الزيادة لا معنى لها غير اللفظ الأول (فان قيل) لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين فقال الرسول متصلاً به لا يزيد فهل يكون هذا كالتمصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازاً في الباقي (قلنا) اختلفوا فيه والظاهر أن هذا من غير المتكلم يجري مجرى الدليل المنفصل من قياس العقل والنقل ولهذا لو قال زيد وقال غيره قام لا يصير خيراً حتى يصدر من الأول قوله قام لأن نظم الكلام إنما يكون من متكلم واحد وذلك يجعله خيراً (فان قيل) فلو أخرج بالاستثناء عن لفظ المشركين الجميع إلا زيدا فهل يصير لفظ المشركين مجازاً ؟ قلنا) نعم لأنه للجمع بالاتفاق والخلاف في أنه مستغرق أو غير مستغرق فهو عند أرباب العموم عند الاستثناء لجمع غير مستغرق دون الاستثناء لجمع مستغرق

وأما النظر الثاني في كونه حجة في الباقي فقد قال قوم من القائلين بالعموم أنه لا يقي حجة بل صار مجزلاً وإليه ذهب القدرية لأنه إذا لم يترك على الوضع فلا يبقى للفهم معتمد سوى القرينة وتلك القرينة غير معينة فلا يهتدى إليها ، ومن هؤلاء من قال أقل الجمع يبقى لأنه مستيقن ، واحتج القائلون بكونه مجزلاً بأن السارق إذا خرج منه سارق مادون النصاب والسارق من غير الحزب ومن يستحق العقوبة وغير ذلك فهم المراد منه على سبيل الحصر وقد خرج الوضع من أريدنا ولا قرينة تفصل وتحصر فيبقى مجزلاً ، والجميع أنه يبقى حجة إلا إذا استثنى منه مجهولاً كما لو قال اقتلوا المشركين إلا رجلاً أما إذا استخرج منه معلوم فانه يبقى دليلاً في الباقي ، ولأجله تمسك الصحابة بالعمومات وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص ، وهذا لأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع لولا دليل مخصوص والدليل المخصوص صرف دلالة عن البعض ولا مسقط لدلالته في الباقي ، نعم لا يدل اللفظ على إخراج ما خرج فاقترع إلى دليل يخرج وقصوره عنه لا يدل على قصوره عن تناول الباقي فن قال أعتق رقبة ثم قال لا تعتق مائة ولا كافرة لم يخرج به كلامه

الأول عن كونه مفهوما والرجوع في هذا إلى عادة اللسان وأهل اللغة وعادات الصحابة إذ لم طرحوا جميع معومات الكتاب والسنة انطلقوا بالخصيص إليها وعلى الجملة كلام الواقعية في العموم المخصص أظهر لا محالة (فإن قيل) قد سلمنا أنه صار مجازا فينتظر العمل به إلى دليل إذ المجاز لا يعمل به إلا بدليل (قلنا) هو حقيقة في وضعه والدليل المخصص هو الذي جعله مجازا أما سقوط دلالة المجاز فلا وجه له لاسيما المجاز المعروف فإنا نتمسك به خير دليل زائد كقوله تعالى «أو جاء أحد منكم من غائط» فانه وإن كان مجازا فهو معروف وكذلك التعميم بالعمومات المخصصة معروف في اللسان ولا يمكن إطراده

الباب الثاني في تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن وفيه مسائل

(مسألة) إنما يمكن دعوى العموم فيما ذكره الشارع على سبيل الابتداء، أما ما ذكره في جواب السائل فانه ينظر فإن أتى بلفظ مستقل أو ابتدأ كان عاما كما سئل عن بر بضاعه فقال خلق الله الماء طهوراً لا يتنجسه شيء إلا ما غير طنمه أو لونه أو ريحه وكما سئل عن ماء البحر فقال هو الطهور ماؤه الحل ميتته وأما إذا لم يمكن مستقلا فنظر فإن لم يكن لفظ السائل عاما فلا يثبت العموم للجواب كما لو قال السائل توضأت بماء البحر فقال يجزئك أو قال وطئت في نهار رمضان فقال أعتق رقبة فهذا لا عموم له لأنه خطاب مع شخص واحد وإنما يثبت الحكم في حق غيره بدليل مستأنف من قياس إذا ورد التعبد بالقياس أو تعلق بقوله عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة وذلك بشرط أن يكون حال غيره مثل حاله في كل وصف مؤثر في الحكم حتى لا يفتقا إلا في الشخص والأحوال التي لا تدخل لها في التفرقة من الطول واللون وأمثله والذكورة والأنوثة كالطول واللون في بعض الأحكام كالعتق . ولذلك قلنا حكمه في العبد بالمرابطة حكم في الأمة وفي باب ولاية النكاح ليس كذلك إذ عرف من الشرع ترك الالتفات إلى الذكورة والأنوثة في العتق والرق ولم يعرف ذلك في النكاح ، ولذلك يقول روى في الصحيح أن أبا بكر رضي الله عنه أم بالناس في مرض النبي صلى الله عليه وسلم فخرج عليه السلام وهو في أثناء الصلاة بهم بأن يخلع فأشار عليه بالنع وقب مجانيه واقتدى أبو بكر بالنبي عليه السلام واستمر الناس على الاقتداء بأبي بكر رضي الله عنه وصلى الناس بصلاة أبي بكر وصلى أبو بكر بصلاة النبي عليه السلام وفيه اقتداء الإمام بخبره واقتداء الناس بالمقتدى بخبره وليس يظهر لنا أن غير رسول الله صلى الله عليه وسلم في معنى النبي عليه السلام فإن التقدم عليه مع حضوره مستبعد فيما يرجع إلى الإمامة والنبوة فيها تأثير وهذا فعل خاص لا عموم له ودعوى الالتحاق تحكم مع ظهور الفرق ولا عموم يتعلق به بل قوله لعبد الرحمن بن عوف ليس الحرير ولأبي ردة بن ثار في الأضحية بمجذعة من الضأن تجزئك وأذنه للبرنين يشرب أبوال الأبل وقوله لعمر مره فليراجعها لا عموم لشيء منه فيفتقر تعميمه إلى دليل مستأنف من قياس أو غيره أما ما نقل من اقتداء الناس بأبي بكر مع اقتدائه بالنبي عليه السلام فيحتمل أن مقتدى الشكل كان بالنبي عليه السلام وكان أبو بكر سفيراً برقع الصوت بالكتيريات * أما إذا كان لفظ السائل عاما نزل منزلة عموم لفظ الشارع كما لو سأله سائل عن أفطر في نهار رمضان فقال أعتق رقبة كان كما لو قال من أفطر في نهار رمضان أعتق رقبة لأنه لا يجب عن السؤال فلا يكون الجواب إلا مطابقا للسؤال أو أعم منه فأما أخص منه فلا ، أما لو قال السائل أفطر زيد في نهار رمضان فقال عليه عتق رقبة أو قال طلق ابن عمر زوجته فقال مره فليراجعها فهذا لا عموم له فلهذا عرف من حاله ما يوجب العتق والمراجعة عليه خاصة ولا تعرف ما تلك الحال ومن الذي يساويه فيها ولا بدري أنه أفطر عداً أو سهواً أو بأكل أو جماع فإن قيل ترك الاستفصال مع تناقض الأحوال يدل على عموم الحكم وهذا من كلام الشافعي قلنا من أين تحقق ذلك ولعله عليه السلام عرف خصوص الحال فأجاب

بناءً على معرفته ولم يستفصل فهذا تقرير عموم باليوم المجرى (مسئلة) وردود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم كقوله صلى الله عليه وسلم حيث مر بشاة منبوعة أبا هاب دغ فقد طهر وقال: قوم يسقط عمومهم وهو خطأ نعم يصير احتمال التخصيص أقرب ويقتضيه دليل أخف وأضعف وقد يعرف بقرينة اختصاصه بالواقعة كما إذا قيل كل فلان في واقعة فقال والله لا أكله أبداً فإنه يفهم بالقرينة أنه يريد ترك التكلام في تلك الواقعة لا على الإطلاق والدليل على قيام العموم أن الجملة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب ولذلك يجوز أن يكون الجواب معاً ولا بد من سؤال السؤال حتى لو قال السائل أيسحل شرب الماء وأكل الطعام والاصطياد فيقول الأكل واجب والشرب مندوب والصيد حرام فيجب اتباع هذه الأحكام وإن كان فيه حظر وجوب والسؤال وقع عن الإباحة فقط وكيف ينسك هذا وأكثر أصول الشرع خرجت على أسباب كقوله تعالى «والسارق والسارقة» نزل في سرقة المحن ورداء صفوان وزلت آية الظهار في سلمة بن صخر وآية النار في مدالين أمية وكل ذلك العموم (وشبهه المخالفين ثلاث) (الأدري) أنه لو لم يكن السبب تأثير والنظر إلى اللفظ خاصة لينبغي أن يجوز إخراج السبب بحكم التخصيص عن عموم السميات كما لو لم يرد على سبب فلان لا خلافاً في أن كلامه يبان الواقعة لسك الكلام في أنه يبان له خاصة أوله ولغيره واللفظ يعمه وبمغيره وتناوله له مقطوع به وتناوله لغيره ظاهر فلا يجوز أن يستل عن شيء فيجب عن غيره نعم يجوز أن يجيب عنه وعن غيره ويجوز أيضاً أن يجيب عن غيره بما ينهى به عن السؤال كما قال لعمر أرأيت لو تمعضت وقد سأله عن الثلبة قال للتمضية أرأيت لو كان على أريك دين فقضيه . (الشبهة الثانية) أنه لو لم يكن للسبب مدخل لما نقله الراوى إذ لا قاعدة فيه قلنا فائدة معرفة أسباب التزويل والسير والقصاص واتساع علم الشرية وأيضاً امتناع إخراج السبب بحكم التخصيص بالإحتياط ولذلك غلط أبوحنيفة رحمه الله في إخراج الأمة للمستفرشة من قوله الولد للفراس وغيره إنما ورد في وليدة زمة إذ قال عبد بن زمة هو أخى وابن وليدة أبى ولد على فراش فقال عليه السلام الولد للفراس وللعاشر الحجر فأنبت للأمة فراشا وأبو حنيفة لم يبلغه السبب فأخرج الأمة من العموم . (الشبهة الثالثة) أنه لو لا أن المراد بيان السبب لما أخر البيان إلى وقوع الواقعة فإن الغرض إذا كان تهديد قاعدة عامة فلم أخرها إلى وقوع واقعة قلنا ولم قلنا لا قاعدة في تأخيرها والله تعالى أعلم بفائدة ولم طلبم لأفعال القدامة بل لله تعالى أن ينشئ التكليف في أى وقت شاء ولا يستل عما يفعل ثم يقول لعله علم أن تأخيرها إلى الواقعة لطيف ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد ولا يحصل ذلك بالتقديم والتأخير ثم تقول يلزم لهذه العلة اختصاص الرجوع بما عجز والظهار واللعان وقطع السرقة بالأشخاص الذين ورد فيهم لأن الله تعالى أخر البيان إلى وقوع وعاقبتهم وذلك خلاف الإجماع (مسئلة) المقتضى لا عموم له وإنما العموم للألفاظ لا للآثار فخصمتها من ضرورة الألفاظ يأنه أن قوله لأصيام لمن لم يبيت الصيام ظاهره ينفي صورة الصوم حساً لكن وجب رده إلى الحكم وهو نفي الاجزاء أو السكال وقد قيل إنه متردد بينهما فهو مجمل وقيل أنه عام لنفي الاجزاء والسكال وهو غلط . نعم لو قال لأحكم لصوم بغير تبين لسكان الحكم لفظاً عاماً في الاجزاء والسكال أما إذا قال لأصيام فالحكم غير منظوق به وإنما أثبت ذلك من طريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام رفع عن أمي الخط والنسيان معناه حكم الخطأ والنسيان لا عموم له ولو قال لأحكم للخط لا يمكن جملة على نفي الآثم والفرم وغير ذلك لاعلى العموم في الاجزاء والسكال لأن الاجزاء والصحة إذا انتفيا كان انتفاء السكال ضرورة وإنما العموم ما يستعمل على معين يمكن انتفاء كل واحد منهما دون الآخر (مسئلة) الفعل المتصدى إلى مفعلوا اختلوا في أنه بالإضافة إلى مفعلواته هل يجري مجرى العموم فقال أصحاب أى حنيفة لا عموم له حتى لو قال والله لا آكل ونوى طعاماً

بمعينه أو قال إن أكلت فأنت طالق ونوى طاماً بعينه لم يقبل وكذلك إذا نوى بالضرب آلة بعينها واستدل أصحاب أبي حنيفة بأن هذا من قبيل المقتضى فلا عموم له لأن الأكل يستدعي ما كولا بالضرورة لأن اللفظ تعرض له فما ليس منطوقاً لا عموم له قاله كان للخروج والطعام للكل والآلة للضرب كالوقت للفعل والحال للفاعل. ولو قال أنت طالق ثم قال أردت به أن دخلت الدار أو أردت به يوم الجمعة لم يقبل، وكذلك قالوا لو نوى بقوله أنت طالق عدداً لم يحزمه وجوز أصحاب الشافعي ذلك ولا نصاب أن هذا ليس من قبيل المقتضى ولا هو من قبيل الوقت والحال فإن اللفظ المتعدى إلى المفعول يدل على المفعول بصيغته ووضعه فأما الحال والوقت فمن ضرورة وجود الأشياء لكن لا تعلق لها بالألفاظ والمقتضى هو ضرورة صدق الكلام كقوله لأصيام أو ضرورة وجود المذكور كقوله أعنتى عني فإنه يدل على حصول الملك قبله لا من حيث اللفظ لكن من حيث كونه الملك شرطاً لتصور العنت شرطاً أما الأكل فيدل على الأكل والضرب على الآلة والخروج على المكان وتشابه نسبه إلى الجميع فهو المعلوم أشبه بأن قيل لاختلاف في أنه لو أمر بالأكل والضرب والخروج كان ممثلاً بكل طعام وبكل آلة وكل مكان ولو علق العنت حصل بالجميع فهذا يدل على العموم ﴿ قلنا ﴾ ليس ذلك لأجل العموم ولكن لأجل أن ماعلق عليه وجد والآلة والمكان وإنما كقول غير متعرض له أصلاً حتى لو تصور هذه الأفعال دون الطعام والآلة والمكان وإنما كقول يحصل الامتثال وهو كالوقت والحال فإنه إن أكل وهو داخل في الدار أو خارج وراكب أو راجل حثت وكان ممثلاً للمعموم اللفظ لكن لحصول الملقوط في الأحوال كلها وإنما تظهر قاعدة العموم في إرادة بعض هذه الأمور ، والأظهر عندنا جواز نية البعض وأنما يجري العموم ومفارق للمقتضى كما ذكرنا ﴿ مسألة ﴾ لا يمكن دعوى العموم في الفعل لأن الفعل لا يقع إلا على وجه معين فلا يجوز أن يعمل على كل وجه يمكن أن يقع عليه لأن سائر الوجوه متساوية بالنسبة إلى محتملته والمعموم ما يتساوى بالنسبة إلى دلالة اللفظ عليه بل الفعل كاللفظ الجمل المتردد بين معان متساوية في صلاح اللفظ ومثاله ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه صلى بعد غيبوبة الشفق فقال قائل الشفق شفقان الحجرة والياض وأنا أهله على وقوح صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها جميعاً وكذلك صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة فليس لقائل أن يستدل به على جواز الفرض في البيت مصبواً إلى أن الصلاة تم النفل والفرض لأنه إنما هي لفظة الصلاة لأفضل الصلاة أما الفعل فاما أن يكون فرضاً فلا يكون فلا أو يكون فلا فلا يكون فرضاً ﴿ مسألة ﴾ فعل النبي عليه السلام كما لا عموم له بالإضافة إلى أحوال الفعل فلا عموم له بالإضافة إلى غيره بل يكون خاصاً في حقه إلا أن يقول أريد بالفعل بيان حكم الشرع في حكمه كما قاله صلوات الله تعالى على من يزعمون قوله تعالى ﴿ يا أيها النبي اتق الله ﴾ وقوله ﴿ لن أشركك ليحطن عملك ﴾ يختص به بحكم اللفظ وإنما يشاركه غيره بدليل لا بموجب هذا اللفظ كقوله ﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ﴾ وقوله تعالى ﴿ فاصدق بما تؤمر ﴾ وقال قوم ما ثبت في حقه فهو ثابت في حق غيره إلا ما دل الدليل على أنه خاص به وهذا قاصر لأن الأحكام إذا قسمت إلى خاص وعام فالأصل اتباع موجب الخطاب لما ثبت بمثل قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ و﴿ يا أيها الناس ﴾ و﴿ يا أيها المؤمنون ﴾ فيتناول النبي إلا ما استثنى بدليل وما ثبت للنبي كقوله ﴿ يا أيها النبي ﴾ فيختص به إلا ما دل الدليل على الإلحاق وقوله تعالى ﴿ يا أيها النبي إذا طلقتم النساء ما لم يذكركم النبي ﴾ في صدر الكلام تشريعاً وإلا فتقوله طلقتم ما في صيغته وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي هريرة أفعل وابن عمر راجعاً خاص إنما يشمل الحكم غيره بدليل آخر مثل قوله حكى على الواحد حكى على الجماعة أو ما جرى مجراه ﴿ مسألة ﴾ قول الصحابي نهي النبي عليه السلام عن كذا كيح الفرير ونكاح الشغار وغيره لا عموم له لأن الجملة في المحسكي لا في قول الحاكم ولفظه وما رواه

الصحابي من حكي النبي يحتمل أن يكون فعلاً لا عموم له نهي عنه النبي عليه السلام ويحتمل أن يكون لفظاً خاصاً ويحتمل أن يكون لفظاً عاماً فإذا تعارض الاحتمالات لم يكن إثبات العموم بالثبوت فإذا قال الصحابي نهي عن بيع الرطب بالتمر فيحتمل أن يكون قد رأى شخصاً باع رطباً بتمر فنهأ فقال الراوي ما قال ويحتمل أن يكون قد سمع الرسول عليه السلام ينهي عنه ويقول أنها كم عن بيع الرطب بالتمر ويحتمل أن يكون قد سئل عن واقعة معينة فنهي عنها فالتمسك بعموم هذا تمسك بعموم العموم لا بلفظ عرف عموميه بالقطع وهذا على مذهب من يرى هذا صحة في أصل النهي، وقد قال قوم لا بد أن يحكي الصحابي قول الرسول ولفظه وإلا فما سمع ما يعتقد منهياً باجتهاده ولا يكون نهياً فإن قوله لا تفعل فيه خلاف أنه للنهي أم لا وكذلك في ألباط آخر وكذلك إذا قال نسخ فلا يصح به ما لم يقل سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول بنسخ آية كذا لأنه ربما يرى ما ليس بنسخ نسخاً وهذا قد ذكرناه في باب الاخبار وهو أصل السنة في القطب الثاني (مسألة) قول الصحابي قضي النبي صلى الله عليه وسلم بالشفعة للجار والشاهد واليمين كقوله نهي في أنه لا عموم له لأنه حكاية والخبر في المحكي ولعله حكم في عين أو مخاطب خاص مع شخص فكيف يتمسك بعمومه فيقال مثلاً يقضي بالشاهد واليمين في البضع أو في الدم لأن الراوي أطلق مع أن للراوي أن يطلق هذا إذا رآه قد قضى في مال أو في بضع بل لو قال الصحابي سمعته يقول قضيت بالشفعة للجار فهذا يحتمل الحكاية عن قضاء الجار معروف ويكون الألف واللام للتعريف وقوله قضيت حكاية فعل ماض فاما لو قال قضيت بأن الشفعة للجار فهذا أظهر في الدلالة على التعريف للحكم دون الحكاية ولو قال الراوي قضي النبي عليه السلام بأن الشفعة للجار اختلقوا فيه فبهم من عمله عاماً ومنهم من قال يجوز أن يكون قد قضى في واقعة بأن الشفعة للجار فندعوى العموم فيه حكم بالثبوت (مسألة) لا يمكن دعوى العموم في واقعة لشخص معين قضى فيها النبي عليه السلام بحكم وبشكل علة حكمه أيضاً إذا أمكن اختصاص الملة بهما حسب الواقعة مثاله حكمه في أعرابي حرمت وقصبت به ناقته لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيباً فإنه بمشعر يوم القيامة ملياً فإنه يحتمل أن يقال اما لأنه وقعت به ناقته محرماً لا بمجرد احرامه أو لأنه علم من نيته أنه كان مختصاً في عبادته وأنه مات مساماً وغيره لا يعلم موته على الاسلام فضلائع الاخلاص وكذلك قال عليه السلام في قتل أحد زلموم بكمومهم ودمائهم فانهم بمشرون وأوداجهم تشخب دماً يجوز أن يكون لقتل أحد خاصة لملو درجتهم أو لملمه أنهم أخلصوا الله فيهم شهداء حقاً ولو صرح بأن ذلك خاصيتهم قبل ذلك فاللفظ خاص والتعميم وم والشافعي رحمه الله تعالى عم هذا الحكم نظراً إلى العلة وإن ذلك كان بسبب الجهاد والاحرام وأن الملة حشرهم على هذه الصفات وعلة حشرهم الجهاد أو الاحرام وقد وقعت الشركة في الملة وهذا أسبق إلى الفهم لكن خلافه وهو الذي اختاره القاضي يمكن والاحتمال متعارض والحكم بأحد الاحتمالين لأنه أسبق إلى الفهم فيه نظر فإن الحكم بالعموم إنما أخذ من العادة من وضع اللسان ولم يثبت ههنا في مثل هذه الصورة لاوضع ولا عادة فلا يكون في معنى العموم (مسألة) من يقول بالمقوم قد يظن للقوم عمومياً ويتمسك به وفيه نظر لأن العموم لفظ تشابه دلالاته بالإضافة إلى المسميات ولتتمسك بالمقوم والقوى ليس متمسكاً بلفظ بل بسكوت فإذا قال عليه السلام في سائمة النعم زكاة فتق الزكاة في المعونة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص وقوله تعالى ولا تهل لها أف دل على تعريم الضرب لا بلفظه المنطوق به حتى يتمسك بعمومه وقد ذكرنا أن العموم للأناط لا للناط ولا للأفعال (مسألة) ظن قوم أن من مقتضيات العموم الاقتران بالعام والمطعم عليه وهو غلط إذ المختلطان قد تجمع العرب بينهما فيجوز أن يسلف الواجب على اللدب والعام على الخاص فقوله تعالى والمطعمات يتر بصين بأفسهن عام وقوله جد وبعلتهن أحق بردهن في ذلك خاص وقوله تعالى كلوا من ثمره إذا حبا وقوله بده

وأتوا حقه يوم حساده إعجاب وقوله تعالى فكانت لهم استجاب وقوله وآتوهم من مال الله الذي آتاكم إعجاب
 (مسئلة) الاسم المشترك بين مسمييه لا يمكن دعوى العموم به عندنا خلافا للقاضي والشافعي لأن المشترك
 لم يوضع للجمع مثله القرء للظهر والحيض والجارية للسفينة والأمة والمشرى للكوكب السنونو قابل البيع والعرب
 ما وضعت هذه الألفاظ وضعا يستعمل في مسمياتها إلا على سبيل البدل أما على سبيل الجمع فلا .
 نعم نسبة المشترك إلى مسمياته متشابهة ونسبة العموم إلى آحاد المسميات متشابهة لكن تشابه نسبة كل
 واحد من آحاد العموم على الجمع ونسبة كل واحد من آحاد المشترك على البدل وتشابه نسبة المقوم في السكوت
 عن الجمع لا في الدلالة وتشابه نسبة الفعل في إمكان وقوعه على كل وجه إذ الصلاة للمعينة إذا تلتفت من فعل
 النبي عليه السلام أمكن أن يكون فرضاً وقلاً وأداءً وقضاءً وظهراً وعصراً والامكان شامل بالإضافة إلى
 علته أما الواقع في نفسه وفي علم الله تعالى واحد متعين لا يحتمل غيره فهذه أنواع التشابه والوهم سابق إلى
 التسوية بين التشابهات وأنواع هذا التشابه متشابهة من وجه فربما يسبق إلى بعض الأوهام أن العموم كان
 دليلاً لتشابه نسبة اللفظ إلى المسميات والتشابه ههنا موجود فيثبت حكم العموم وهو غفلة عن تفصيل هذا
 التشابه وإن تشابه نسبة العموم إلى مسمياته في دلالته على الجمع بخلاف هذه الأوضاع احتج القاضي بأنه لو
 ذكر اللفظ مرتين وأراد في كل مرة معنى آخر جاز فأى بعد في أن يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين
 مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما إذا قصد بلفظ ناؤمين أدلالة على المؤمنين والمشرى جميعاً فإن لفظ
 الناؤمين لا يصلح للمشرى بخلاف اللفظ المشترك فنقول إن قصد باللفظ الدلالة على المؤمنين جميعاً بآية الواحدة
 فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما في اللفظ الناؤمين فإن العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو
 الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع فإن قيل اللفظ الذي هو حقيقة في شيء مجاز في غيره هل يطلق لإرادة
 معنييه جميعاً مثل النكاح للوطء والعقد والتمس للجنس وللوطء حتى يحتمل قوله ولا تنكحوا ما نكح آبائكم من
 النساء على وطء الأب وعقده جميعاً وقوله تعالى أو لاستم النساء على الوطء والمس جميعاً قلنا هذا عندنا
 كاللفظ المشترك وإن كان الصميم فيه أقرب قليلاً وقد قل عن الشافعي رحمه الله أنه قال أحمل آية التمس على
 المس والوطء جميعاً وإنا قلنا أن هذا أقرب لأن المس مقدمة انوطء والنكاح أيضاً يراد للوطء فهو مقدسه
 ولأجله استعمل العقد اسم النكاح الذي وضعه للوطء واستعمل الوطء اسم المس فلتعلق أحدهما بالآخر بما لا يبعد
 أن يقصد جميعاً باللفظ المذكور مرة واحدة لكن الأظهر عندنا أن ذلك أيضاً على خلاف عادة العرب (فان قيل)
 فقد قال الله تعالى «إن الله وملائكته يصلون على النبي» والله أعلم من الله مفقرة ومن الملائكة استغفار وهما
 معنيان مختلفان والاسم مشترك وقد ذكر مرة واحدة وأريد به المعنيان جميعاً وكذلك قوله تعالى «ألم تر أن الله يسجد
 له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر والنجوم والجلال والشجر والادراب» وسجد الناس
 غير سجود الشجر والادواب بل هو في الشجر مجاز (قلنا) هذا محض ما ذكره الشافعي رحمه الله ويفتح هذا الباب في معنيين
 يتعلق أحدهما بالآخر فإن طلب المفقرة يتعلق بالمفقرة لكن لا يظهر عندنا أن هذا إنما أطلق على المعنيين بآراء معنى
 واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بأمر الشيء لشرفه وحرمة العناية من الله مفقرة ومن الملائكة استغفار
 ودعاء ومن الأمة دعاء وصلوات وكذلك المنع عن السجود (مسئلة) ما ورد من الخطاب مضافاً إلى الناس
 والمؤمنين يدخل تحته العبد كقوله تعالى «ولله على الناس حج البيت» وأمثاله وقال قوم لا يدخل تحته لأنه مملوك
 لا آدمي بملك الله تعالى فلا يتناوله إلا خطاب خاص به وهذا هوس لأنه لم يخرج عن معظم التكليف
 وخروجه عن بعضها كخروج المريض والحائض والمسافر وذلك لا يوجب رفع العموم فلا يجوز إخراجهم إلا
 بدليل خاص (مسئلة) يدخل الكافر تحت خطاب الناس وكل لفظ عام لا نأينا أن خطابه بغيره المبادات

يمكن وإنما خرج عن بعضها بدليل خاص ومن الناس من أنكر ذلك وهو باطل لما قررناه في أحكام التكليف

﴿مسئلة﴾ يدخل النساء تحت الحكم المضاف إلى الناس فأما المؤمنون والمسلمون وصيغ جمع الذكور اختلوا فيه فقال قوم تدخل النساء تحته لأن الذكور والأنثى إذا اجتمعوا غلبت العرب التذكير واختار القاضي أنها لا تدخل وهو الأظهر لأن الله تعالى ذكر المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات فجمع الذكور متميز ثم إذا اجتمعوا في الحكم وأراد الاخبار بتجوز العرب الاقتصاد على لفظ التذكير أملاً بإنشاء على سبيل الابتداء ويخصه بلفظ المؤمنين فالحاق للمؤمنات إنما يكون بدليل آخر من قياس أو كونه في معنى النصوص أو ما جرى مجراه ﴿مسئلة﴾ كما لا تدخل الأمة تحت خطاب النبي صلى الله عليه وسلم في قوله يا أيها النبي لا يدخل التي تحت الخطاب الخاص بالأمة أما الخطاب بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ويا أيها الناس فيدخل التي تحته لعموم هذه الألفاظ وقال قوم لا يدخل لأنه قد خص بالخطاب في أحكام فلا يلزمه إلا الخطاب الذي يخصه وهو قاسد لأنه قد خص المسافر والعبد والخائض والمرضى بأحكام ولا يمنع ذلك دخولهم تحت العموم حيث يعم الخطاب كذلك هنا

﴿مسئلة﴾ المخاطبة شفاها لا يمكن دعوى العموم فيها بالإضافة إلى جميع الحاضرين فإذا قال لجميع نسائه الحاضرات طلفتكن ولجميع عبيده أعنتكن فأما يكون مخاطباً من جملتهم من أقبل عليه بوجهه وقصد خطابه وذلك يعرف بصورته وشماته ولفاته ونظيره فقد يحضره جماعة من الغلمان من البائنين والصبيان فيقول اركبوا معي ويزيد به أهل الركوب منهم دون من ليس أهله فلا يتناول خطاباً إلا من قصده ولا يعرف قصده إلا بلفظه أو شمهاته الظاهرة فلا يمكن دعوى العموم فيها فنقول على هذا كل حكم يدل بصيغة المخاطبة كقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ويا أيها المؤمنون ويا أيها الناس فهو خطاب مع الموجودين في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم واثباته في حق من يحدث بعده بدليل زائد دل على أن كل حكم نبت في زمانه فهو دائماً إلى يوم القيامة على كل مكلف ولولاه لم يقتض مجرد اللفظ ذلك ولما نبت ذلك أقام هذه الألفاظ قاعدة العموم لاقتراح الدليل الآخر بها لا بمجرد الخطاب ﴿فإن قيل﴾ ماذا كان الخطاب خاصاً مع شخص مشافهة أو مع جمع فهل يدل على العموم مثل قوله تعالى «وما أرسلناك إلا كافة للناس» وقوله عليه السلام «بشت إلى الناس كافة» وبشت إلى الأحمر والأسود» وقوله حكى على الواحد حكى على الجماعة وقوله تعالى «واتقون يا أولى الألباب ويا أولى الأبصار ويا أيها الناس وأمثاله ﴿فلنا﴾ لا بل عرفنا المصحابة عموم الحكم الثابت في عصره للأصهار كلها بخلاف كثيره وعرفنا ذلك من المصحابة ضرورة وبمجرد هذه الألفاظ ليست قاطعة فانه وإن كان مبعوثاً إلى كافة فلا يلزم تساويهم في الأحكام فهو مبعوث إلى الحر والعبد والخائض والطاهر والمرضى والصحيح ليعرفهم أحكامهم المختلفة وكذلك قوله تعالى لا تذكروا به ومن بلغ أن يندر كل قوم بل كل شخص يمكنه فيكون شرعه ماما وقوله حكى على الواحد حكى على الجماعة لا يتناول الأصهر فان الجماعة عبارة عن الموجودين فلا يتناول من بعده ﴿فإن قيل﴾ فهل يدل على عموم الحكم أنه كان إذا أراد التخصيص خصص وقال تجزى عنك ولا تجزى عن أحد بذلك وحلل الحر ليد الرجن بن عوف خاصة فلنا لأنه ذكره حيث قدم عموماً أو حيث توم أنهم يلحقون غيره به لتعبد بالقياس وكذلك قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين لا يدل على أن الخطاب معه خطاب مع الأمة لمل ما ذكرناه ﴿مسئلة﴾ من الصيغ ما يظن عموماً وهي إلى الاجمال أقرب مثل من يمسك في إيجاب الوتر بقوله واقموا الخير مصيراً إلى أن ظاهر الأمر الوجوب والخير اسم عام وإخراج ما قام الدليل على نفي وجوهه لا يمنع التمسك به ولكن يستدل على منع قتل المسلم بالدمى بقوله تعالى «ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» وإن ذلك يفيد منع السلطنة إلا ما دل عليه الدليل من البذة والضمان والشركة وطلب الثمن وغيره أو يستدل بقوله لا يسعوى أصحاب النار وأصحاب الجنة وإن إيجاب التعمين تنويه وهذا

كله مجمل ولفظ الخير ولفظ السبيل ولفظ الاستواء الى الاجمال اقرب وينضم اليه أن المستثنى من هذه العمومات ليس دأخلات تحت المحصر وليس مضبوطاً بضابط واحد ولا بضوابط محصورة وإن لم ينحصر المستثنى كان المستثنى مجبولاً وليس من هذا القبيل قوله في اسقمت السماء العشر وقد قال قوم لا يحسبك بعمومه لأرا المقصود كالفصل بين العشر ونصف العشر وهذا قاسد لأن صيغة ماضية شرط وضع للمعوم بخلاف لفظ السبيل والخير والاستواء هم تردد الشافعي في قوله تعالى وأحل الله البيع قأ أنه عام أو مجمل من حيث أن ألفه واللام أحتمل أن يكون فيه للتعريف ومعناه وأحل الله البيع الذي عرف الشرع بشرطه **(مسئلة)** الخطاب يندرج تحت الخطاب العام وقال قوم لا يندرج تحت خطابه بدليل قوله تعالى وهو كل شيء ولا يدخل هو تحته وبدليل قول القائل لفلانه من دخل الدار فأعطه درهما فإنه لا يحسن أن يعطى السيد وهذا قاسد لأن الخطاب عام والقرينة هي التي أخرجت الخطاب مما ذكره ويارضيه قوله وهو بكل شيء عليم وهو عام بذاته مائة ناوله اللفظ ومجرد كونه مخاطباً ليس قرينة قاضية بالخروج عن العموم في كل خطاب بل القرائن فيه تتعارض والأصل اتباع المعوم في اللفظ **(مسئلة)** اسم الفرد وإن لم يكن على صيغة الجمع قيد قائلة العموم في ثلاثة مواضع: أحدها أن يدخل عليه الألف واللام كقوله لا تبيعوا البر بالبر . والثاني النفي في النكرة لأن النكرة في النفي تم كقولك ما رأيت رجلاً لأن النفي لا خصوص له بل هو مطلق فإذا أضيف الى منكر لم يخصص بخلاف قوله رأيت رجلاً فإنه إثبات والاثبات يخصص في الوجود فإذا أخبر عنه لم يصور عمومه وإذا أضيف الى مفرد اختص به **(الثالث)** أن يضاف اليه أمر أو مصدر والفعل بهندغير واقع بل منتظر كقوله أعتق رقبة وقوله تعالى فصحرير رقبة فإنه مأمور رقبة الا وهو يمثل باعتاقها والاسم متناول للسلك فيزول منزلة المعوم بخلاف قوله أعتقت رقبة فإنه اخبار عن ماض قد تم وجوده ولا يدخل في الوجود الا فعل خاص **(مسئلة)** صرف المعوم الى غير الاستقراق جائز وهو مستأد أما رده الى مادون أقل الجمع فغير جائز ولا بد من بيان أقل الجمع وقد اختلفوا فيه فقال عمر وزيد بن ثابت أنه اثنان وبه قال مالك وجماعة وقال ابن عباس والشافعي وأبو حنيفة ثلاثة حتى قال ابن عباس لسمان حين رد الأم من الثلاث الى السدس بأخوين ليس الاخوان إخوة في لغة قومك فقال سمياً قومك يا غلام ، وقال ابن مسعود اذا اقتدى بالامام ثلاثة اصطلوا خلفه وإذا اقتدى اثنان وقف كل واحد عن جانب وهذا يشعر من مذهبه بأنه يرى أقل الجمع ثلاثة وليس من حقيقة هذا الخلاف منع جمع الاثنين بلفظ يسميهما فإن ذلك جائز ومعتاد لكن الخلاف في أن لفظ الناس والرجال والفقراء وأمثاله يطلق على ثلاثة فما زاد حقيقة وهل يطلق على الاثنين حقيقة أم لا واختار القاضي أن أقل الجمع اثنان واستدل بإجماع أهل اللغة على جواز إطلاق اسم الجمع على اثنين في قولهم فعلن وفعلنا وتفعلون وقد ورد به القرآن قال الله تعالى في قصة موسى وهارون أنما هم مستمعون وقال عيسى الله أن يأتيني بهم جميعاً وما يوسف وأخوه وقال « فقد صفت قلوبكم » ولما قلبان ، وقال « داود وسليمان إذ يحكمان في الحرت » إلى قوله « وكنا لحكمهم شاهدين » ومما اثنان ، وقال « وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » وما طائفتان وقال « وهل أتاك نيا الحمص إذ تسوروا المحراب » ومما مفكنا **(فان قيل)** عن كل واحد من هذا جواب : فقوله انا معكم مستمعون يعني هرون وموسى وفرعون وقومه وم جماعة ، وقوله قلوبكم لضرورة استفعال الجمع بين تثنيين مع أن القلوب على وزن الواحد في بعض الألفاظ ، وقوله عيسى الله أن يأتيني بهم جميعاً أراد به يوسف وأخاه والأخ الأكبر الذي تختلف عن الاخوة ، وقوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين . أي حكمهما مع الجمع المحكوم عليهم ، وقوله وإن طائفتان كل طائفة جمع **(قلنا)** هذه صفات وكففات إنما يجوز بها ضرورة قتل من أهل اللغة في استحالة إطلاق اسم الجمع على الاثنين وإذا لم يكن قتل صريح فيعمل خلافهم على الحقيقة كما ورد **(فان قيل)** ههنا أدلة أربعة **(الأول)** أن الاثنين لو كانا جمعاً لكان قولنا فضلاً اسم جمع فليجز إطلاقه على الثلاثة فمباعدة كقوله فضلاً فإنه لما كان اسم جمع جاز على الثلاثة فما فوقها **(قلنا)** فعلوا اسم جمع مشترك

بين سائر أعداد الجمع وقملا اسم جمع خاص لأن الجمع لا يستدعي إلا الانضمام وذلك يحصل في الاثنين وهو كالعشرة فإنه اسم جمع لكن جمع خاص فلا يصلح لغيره وكيف ينكر كون الاثنين جمعا ويقول الرجلان نحن قلنا « فإن قيل » قد يقول الواحد ذلك كقوله « إنا أنزلناه في ليلة القدر » قلنا ذلك مجاز بالاتفاق وهذا ليس بمجاز « الثاني » قولهم أجمع أهل اللغة على أن الأسماء ثلاثة أضرب توحيد وتنبيه وجمع وهو رجل ورجلان ورجال فلتكن هذه الثلاثة متباينة قلنا ما قالوا الرجلان ليس اسم جمع لكن وضعوا لبعض أعداد الجمع اسما خاصا كالعشرة وجعلوا اسم الرجال مشتركا « الثالث » قولهم فرق في اللسان بين الرجال والرجلين وما ذكرتموه رفع الفرق قلنا الفرق أن الرجلين اسم جمع خاص وهو للاثنين والرجال واسم جمع مشترك لكل جمع من الاثنين والثلاثة فما زاد « الرابع » قولهم لو صح هذا لماز أن يقال رأيت اثنين رجالا كما يقال رأيت ثلاثة رجالا قلنا « هذا ممنوع لأن العرب لم تستعمله على هذا الوجه ولا يمكن تعدى عرفهم وعلى الجملة فمن يرد لفظ الجمع إلى الاثنين ربما يقتصر إلى دليل أظهر ممن يرده إلى الثلاثة وإذا ردّاه إلى الواحد فقد غير اللفظ النص بقرينة « فإن قيل » فقد يقول لامرأته أغرجين وتكلمين الرجال وربما يريد رجلا واحدا « قلنا » ذلك استعمال لفظ الجمع بدلا عن لفظ الواحد لملق غرض الزوج لجنس الرجال لأنه على بلفظ الرجال رجلا واحدا أما إذا أراد رجلين أو ثلاثة فقد ترك اللفظ على حقيقته

الباب الثالث في الأدلة التي يخص بها الموم

لا تعرف خلافا بين القائلين بالموم في جواز تخصيصه بالدليل أما بدليل العقل أو السمع أو غيرها وكيف ينكر ذلك مع الاتفاق على تخصيص قوله تعالى خالق كل شيء ونهي إليه ثمرات كل شيء وتدمير كل شيء وأوتيت من كل شيء وقوله اقنوا للمشركين والسارق والسارقة والزانية والزاني وورثه أبواه ويوصيكم الله في أولادكم وفيما سقت السماء عموما فإن جميع عموما الشرع مخصصة بشروط في الأصل والمحل والسبب وقلنا يوجد عام لا يخصص مثل قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فإنه باق على الموم « والأدلة التي يخص بها الموم أنواع عشرة » (الاول) دليل الحس وبه خصص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء فأما ما كان في بدليان لا يمكن في بداهة وهو شيء وقوله تعالى تدمير كل شيء بأمر بها خرج منه السماء والأرض وأمور كثيرة بالحس (الثاني) دليل العقل وبه خصص قوله تعالى خالق كل شيء إذ خرج عند ذواته وصفاته إذ القديم يستحيل تعلق القدرة به وكذلك قوله تعالى وقفه على الناس حجج البيت خرج منه الصبي والمجنون لأن العقل قد دل على استحالة تكليفه لا ينهم « فإن قيل » كيف يكون العقل مخصصا وهو سابق على أدلة السمع والمخصص ينبغي أن يكون متأخرا ولأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ وخلاف المقول لا يمكن أن يتناوله اللفظ « قلنا » قال قانون لا يسمى دليل العقل مخصصا لهذا الحال وهو نزاع في عبارة فإن تسمية الأدلة مخصصة تجوز فقد بينا أن تخصيص العام محال لكن الدليل يعرف إرادة المتكلم وأنه أراد باللفظ الموضوع للموم معنى خاصا ودليل العقل يجوز أن يبين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله خالق كل شيء نفسه وذاته فإنه وإن تقدم دليل العقل فهو موجود أيضا عند نزول اللفظ وإنما يسمى مخصصا بعد نزول الآية لا قبله ، وأما قولهم لا يجوز دخوله تحت اللفظ فليس كذلك بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان ولكن يكون قائله كاذبا ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه ممنوع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع « الثالث » دليل الإجماع ويخص به العام لأن الإجماع قاطع لا يمكن الخطأ فيه والعام يطرئ إليه الأجمال ولا تقضى الأمة في بعض مسميات الموم بخلاف موجب الموم إلا عن قطع بلنهم في نسخ اللفظ الذي كان قد أريد به الموم أو في عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر الموم والإجماع أقوى من النص الخاص لأن النص الخاص محتمل نسخه والإجماع لا يفسخ فإنه إنما يعتقد بعد انقطاع الوحي « الرابع » النص الخاص بخصيص اللفظ العام فقوله فيما سقت السماء البشرى مادون النصاب وقد

خصميه قوله عليه السلام لا زكاة فيما دون خمسة أوسق وقوله تعالى والسارق والسارقة يعم كل مال وخروج ماديون النصاب بقوله لا قطع إلا في ربع دينار فصاعدا وقوله فتنحر ربة يعم الكافرة ولو ورد مرة أخرى فتنحر ربة مؤمنة في الظاهر بعينه تبين لنا أن المراد بالربة المطلقة العامة هي المؤمنة على الخصوص وقد ذهب قوم إلى أن الخاص العام يتعارضان ويتفاضلان فيجوز أن يكون الخاص سابقاً وقد ورد العام بعده لإرادة العموم فنسخ الخاص ويجوز أن يكون العام سابقاً وقد أريد به العموم ثم نسخ باللفظ الخاص بعده فعموم الربة مثلاً يقتضي اجزاء الكافرة مهما أريد به العموم والتنفيذ بالمؤمنة يقتضي منع اجزاء الكافرة فيما يتعارضان وإذا أمكن النسخ والبيان جميعاً فلم يصح عمله على البيان دون النسخ ولم يقطع بالحكم على العام بالخاص ولعل العام هو المتأخر الذي أريد به العموم ونسخ به الخاص وهذا هو الذي اختاره القاضي والأصح عندنا تقديم الخاص وإن كان ما ذكره القاضي ممكناً ولكن تقدير النسخ يحتاج إلى الحكم بدخول الكافرة تحت اللفظ ثم خروجه عنه فهو إثبات وضع ورفع بالتوهم وإرادة الخاص باللفظ العام غالب معطاد بل هو الأكثر والنسخ كالتأخر فلا سبيل إلى تقديره بالتوهم وبكاد يشهد لما ذكرناه من سير الصحابة والتابعين كثير قاتم كانوا يسارعون إلى الحكم بالخاص على العام وما اشتغلوا بطلب التاريخ والتقدم والتأخر (الخامس) المفهوم بالفحوى كتحريم ضرب الأب حيث فهم من النهي عن التأنيف فهو قاطع كالتنص وإن لم يكن مستنداً إلى لفظ ولستنا نريد اللفظ بعينه بل دلالاته فكل دليل مسمى قاطع فهو كالتنص والمفهوم عند الفقهاء به أيضاً كالتنطوق حتى إذا ورد عام في إيجاب الزكاة في الغنم ثم قال الشارع في سائمة الغنم زكاة أخرجت الملوقة من مفهوم هذا اللفظ عن عموم اسم الغنم والعم (السادس) فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو دليل على ما سيأتي بشرطه عند ذكر دلالة الأفعال وإعمالها يكون دليلاً إذا عرف من قوله أنه قصد به بيان الأحكام كقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم قال لم يبين أنه أراد البيان فإذا ناقض فعله لحكمه الذي حكم به فلا يرفع أصل الحكم بفعله المخالف له لكن قد يدل على التخصيص ونذكر له ثلاثة أمثلة (المثال الأول) أنه نهى عن الوصال ثم واصل فقيل له نهيت عن الوصال وراك توصل فقال اني لست كأحدكم اني أظن عند ربي يطعمني ويسقين فينبى أنه ليس يريد بفعله بيان الحكم ثم تحريم الوصال إن كان بقوله لا تواصلوا أو نهيتكم عن الوصال فلا يدخل فيه الرسول عليه السلام لأنه مخاطب غيره والمخاطب إنما يدخل تحت خطاب نفسه إذا أثبت الحكم بلفظ عام كقوله حرم الوصال على كل عبد أو على كل مكلف أو على كل إنسان أو كل مؤمن أو ما يجري مجراه وإن كان بلفظ عام فيكون فعله تخصيصاً (المثال الثاني) أنه نهى عن استقبال القبلة في قضاء الحاجة ثم رآه ابن عمر مستقبلًا بيت المقدس على سطح فيحتمل أنه تخصيص لأنه كان وراء ستره والنهي كان مطلقاً وأريد به ما إذا لم يكن ساتر ويحتمل أنه كان مستثنى وبخصوصاً فهو دليل على خروجه عن العموم إن كان اللفظ المحرم عاماً له ولا يصلح هذا لأن ينسخ به تحريم الاستقبال لأنه فعل يكون في خوة وخفية فلا يصلح لأن يراد به البيان فإن ما أريد به البيان يلزمه إظهاره عند أهل التواتر أن تعبد فيه الخلق بالعلم وإن لم يصعبوا إلا بالظن والعمل فلا بد من إظهاره لعدل أو عدلين (المثال الثالث) أنه نهى عن كشف العورة ثم كشف غنمه بحضرة أبي بكر وعمر ثم دخل عثمان رضي الله عنهم فستره فنجبوا منه فقال ألا استحيي من تسبيحي منه ملائكة السماء فهذا لا يرفع النهي لا احتمال أنه لم يكن داخلها فيه أو لعله كشفه لعارض وعذر فانه حكاية حال أو أريد بالتخصيص ما يقرب منه وليس داخلها في حده أو بإحاطة خاصة أو نسخ تحريم كشف العورة وإذا تناقضت الاحتمالات فلا يرفع التحريم في حق غيره بالوهم (السابع) تقرير رسول الله صلى الله عليه وسلم واحداً من أمته على خلاف موجب العموم وسكوته عليه السلام

عليه يحتمل نسخ أصل الحكم أو تخصيص ذلك الشخص بالسسخ في حقه خاصة له أو تخصيص وصفه وحال
وقت ذلك الشخص ملابس له فيشاركه في المخصوص من شاركه في ذلك المعنى فإن كان قد ثبت ذلك الحكم
في كل وقت وفي كل حال تبين تقريره لكونه نسخاً إما على الجملة وإما في حقه خاصة والمستيقن حقه خاصة
لكن لو كان من خاصيته لوجب على النبي عليه السلام أن يبين اختصاصه به أن عرف أمته أن حكمه في الواحد
كحكمه في الجماعة فيدل من هذا الوجه على النسخ المطلق ولما أقر عليه السلام أصحابه على ترك زكاة الخيل مع
كثرتها في أيديهم دل على سقوط زكاة الخيل إذ ترك الفرض منكر يجب إنكاره (فإن قيل) فلهم أخرجوا
ولم ينقل إلينا أو لم له لم يكن في خيلهم سائمة (قلنا) المادة "بل اندراس إخراجهم الزكاة طول أعمارهم والسوم
قريب من الامكان ويجب شرح ما يقرب وقوعه فلو يجب لذكره فهذه سبع خصصات ورواها ثلاثة نظن
خصصات وليست منها فتنظروا في سلك الخصصات (الثامن) عادة المخاطبين فإذا قال جماعة من أمته حرمت
عليكم الطعام والشراب مثلاً وكانت عاداتهم تناولهم جنساً من الطعام فلا يقتصر بالنهي على معتمد بل يدخل
فيه لحم السمك والطيور وما لا يتبادر في أذهانهم لأن الحجة في لفظه وهو عام وألفاظه غير مبنية على عادة الناس
في معاملاتهم حتى يدخل فيه شرب البول وأكل التراب وإجلاء الحصة والنواة وهذا بخلاف لفظ الدابة فإنها
تعمل على ذوات الأربع خاصة لعرف أهل اللسان في تخصيص القطط وأكل النواة والحصاة يسمى أكلاً
في المادة وإن كان لا يعتاد فعله ففرق بين أن لا يعتاد الفعل وبين أن يعتاد إطلاق الاسم على الشيء وعلى
الجملة فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم حتى أن الجالس على المسائدة يطلب الماء فيهم منه
العذب البارد لكن لا تؤثر في تغيير خطاب الشارع أيام (التاسع) مذهب الصحابي إذا كان بخلاف
العموم فيجمل مخصصاً عند من يرى قول الصحابي حجة يجب تقليده وقد أسدناه وكذلك تخصيص الراوي
يرفع العموم عند من يرى أن مذهب الراوي إذا خالف روايته يقدم مذهبه على روايته وهذا أيضاً مما أسدناه
بل الحجة في الحديث ومخالفته وتأويله وتخصيصه يجوز أن تكون عن اجتهاد ونظر لا تزعمه فلا تترك
الحجة بما ليس بحجة بل لو كان اللفظ محتملاً وأخذ الراوي بأحد محتملاته واحتمل أن يكون ذلك عن
توقيف فلا تجب متابعتها ما لم يقل إلى عرفه من التوقيف بدليل أنه لو رواه راويان وأخذ كل واحد باحتال
آخر فلا يمكننا أن تبعهما أصلاً (العاشر) خروج العام على سبب خاص جعل دليلاً على تخصيصه عند قوم
وهو غير مرضي عندنا كما سبق تقريره واختتام هذا الكتاب بذكر مستثنين في تخصيص عموم القرآن بخير
الواحد وبالقياس (مسئلة) خير الواحد إذا ورد مخصصاً لعموم القرآن اغتفوا على جواز التصدي به لتقديم
أحدهما على الآخر لكن اختلفوا في وقوعه على أربعة مذاهب فقال بتقديم العموم قوم وبتقديم الخير قوم
وإتباعها والتوقف إلى ظهور دليل آخر قوم وقال قوم إن كان العموم بما دخله التخصيص بدليل قاطع فقد
ضعف وصار مجازاً فالخير أولى منه وإلا فالعموم أولى وإليه ذهب عيسى بن أبيان أصح القائلين بترجيح
العموم بمسلكين (الأول) أن عموم الكتاب مقطوع به وخير الواحد مظنون فكيف يقدم عليه (الاعتراض)
من أوجه: الأول أن دخول أصل عمل المخصوص في العموم وكونه مراداً به مظنون ظناً ضيقاً يستند إلى
صيغة العموم وقد أنكره الواقفية وزعموا أنه يحمل فكيف ينشع كون أصل الكتاب مقطوعاً به فيها لا يقطع
بكونه مراداً بلفظه والثاني أنه لو كان مقطوعاً به لزم تكذيب الراوي قطعاً ولا شك في إمكان صدقه (فإن
قيل) فلو نقل النسخ فصدقه أيضاً ممكن ولا يقبل قلنا لا جرم لا يخل رده بكون الآية مقطوعاً بها لأن دوام
حكمها إنما يقطع به بشرط أن لا يرد ناسخ فلا يبقى القطع مع وروده لكن الاجماع منع من نسخ القرآن بخير
الواحد ولا مانع من التخصيص الثالث أن برائة الذمة قبل ورود السمع مقطوع بها ثم ترفع بخير الواحد

لأنه مقطوع بها بشرط أن لا يرد معجم وماء البحر مقطوع بظاهره إذا جعل في كوز لكن بشرط أن لا يرد معجم بأن يغير عدل بوقوع التجاسة فيه وكذلك العموم ظاهر في الاستغراق بشرط أن لا يرد خاص . الراجح أن وجوب العمل بخير الواحد مقطوع به بالإجماع وإنما الاحتمال في صدق الراوى ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه فإن سلك الدم وتحليل البضيع واجب بقول عدلين قطعاً مع أننا لا قطع بصدقهما فوجوب العمل بتغيير مقطوع به وكون العموم مستغرقاً غير مقطوع به (فإن قيل) إنما يجب العمل بتغيير لا يقابل عموم القرآن (قلنا) يقابله أنه إنما يجب العمل بعموم لا يخصصه حديث نص ينقله عدل ولا فصل بين الكلامين (المسألة الثانية) قومهم إن الحديث إما أن يكون نسخاً أو بياناً والنسخ لا يثبت بخير الواحد اتفاقاً وإن كان بياناً فحال إذ البيان ما يقرون بالبين وما يعرفه الشارع أهل التواتر حتى تقوم الحجة به (قلنا) هو بيان ولا يجب اقتران البيان بل يجوز تأخير عنه ما يدرهم أنه وقع متأخراً فلهذا كان مقترناً والراوى لم يرواقرانه كيف ويجوز أن يقول بعد ورود آية السرقة لا قطع إلا في ربع دينار من الجزء ، وأما قومهم فينبى أن يلقبه إلى عدد التواتر فتصحك بل إذا لم يكن العلم بل العمل جاز تكليفهم بقول عدل واحد ممن ما يدرهم فلهذا ألقاه إلى عدد التواتر فماتوا قبل النقل أو نسوا أو هم في الأحياء لكننا ما لقينا منهم إلا واحداً حجة القائلين بتقديم الخير أن الصحابة ذهبت إليه إذ روى أبو هريرة أن المرأة لا تنكح على عمدتها وخالتها فخصموا به قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وخصموا عموم آية الموارث برواية أبي هريرة أنه لا يرد القاتل والعبد ولا أهل ملتين ورفضوا عموم آية الوصية بقوله « لأوصية لوارث » ورفضوا عموم قوله تعالى « حتى تنكح زوجاً غيره » برواية من روى حتى تدوق عسيلتها (١) إلى نظائر لذلك كثيرة لأخصي (الاعتراض) إن هذا ليس قاطعاً بأنهم رفضوا العموم بمجرد قول الراوى بل ربما قامت الحجة عندهم على صحة قوله بأمور وقرائن وأدلة سوى مجرد قوله كما نقل أئمة أهل قباء تحولوا عن القبلية بخير واحد وهو نسخ لكنهم لعلمهم عرفوا صدقه برفع صوته في جوار النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه وأن ذلك لا يمكن الكذب فيه حجة القائلين بالتوقف وهو اختيار القاضي أن العموم وحده دليل مقطوع الأصل مظنون الشمول والخير وحده مظنون الأصل مقطوع به في اللفظ والمعنى وما متقابلان ولا دليل على الترجيح فيتمارضان والرجوع إلى دليل آخر والمختار أن خير العدل أولى لأن سكوت النفس إلى عدل واحد في الرواية لما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادة أما اقتضاء آية الموارث الحكم في حق القاتل والكافر ضعيف وكلام من يدعى لإجمال العموم قوى واقع وكلام من ينكر خير الواحد ولا يجعله حجة في غاية الضمف ولذلك ترك ثورث فاطمة رضي الله عنها بقول أبي بكر نحن معاشر الأنبياء لا نورث الحديث فتحن نعلم أن تقدير كذب أبي بكر وكذب كل عدل أبعد في النفس من تقدير كون آية الموارث مسوقة لتقدير الموارث لا للتصديق إلى بيان حكم النبي عليه الصلاة والسلام والقاتل والعبد والكافر وهذه النوادر (مسئلة) قياس نص خاص إذا قابل عموم نص آخر فالذاهبون إلى أن العموم حجة لو انفرد والقياس حجة لو انفرد اختلفوا فيه على خمسة مذاهب فذهب مالك والشافعي وأبو حنيفة وأبو الحسن الأشعري إلى تقديم القياس على العموم وذهب الجبائي وابنه وطائفة من المتكلمين والفقهاء إلى تقديم العموم وذهب القاضي وجماعة إلى التوقف لمعقول التعارض وقال قوم يقدم على العموم جلى القياس دون خفيه وقال عيسى بن أبان يقدم القياس على عموم دخله التخصيص دون ما لم يدخله * فحاج من قدم العموم ثلاث الأولى أن القياس فرع والعموم أصل فكيف يقدم فرع على أصل *

(١) قوله حتى تدوق عسيلتها هكذا بالنسخ والمشهور في الحديث حتى تدوق عسيلته وحرراه مصححه

الاعتراض من وجوه الأول أن القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصوص به والنص نارة يخصص
 بنص آخر ونارة بمقول نص آخر ولا معنى للقياس إلا بمقول النص وهو الذي يفهم المراد من النص والله
 هو الواضح لاضافة الحكم إلى معنى النص إلا أنه مطلقون نص كما أن الموم وتناوله لسمى الخاص مطلقون
 نص آخرهما ظنان في نصين مختلفين وإذا خصصنا بقياس الأرض على البر عموم قوله « وأحل الله البيع
 وحرم الربا » لم يخصص الأصل بفرعه فان الأرض فرع حديث البر لا فرع آية إحلال البيع « الثاني أنه
 يلزم أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد لأنه فرع فانه يثبت بأصل من كتاب وسنة فيكون فرعاً له فقد سلم
 التخصيص بخبر الواحد من لا يسلم التخصيص بالقياس فهذا لازم لم « فان قيل » خبر الواحد ثبت بالاجماع
 لا بالظاهر والنص قلنا وكون القياس حجة ثبت أيضاً بالاجماع ثم لا مستند للاجماع سوى النص فهو فرع
 الاجماع والاجماع فرع النص « المجلة الثانية » أنه إما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقاً به فلهذا هو منطوق
 به كيف يثبت بالقياس « الاعتراض أنه ليس منطوقاً به كالتعلق بالعين الواحدة لأن زيدا في قوله « اقلوا
 المشركين » ليس كقوله اقلوا زيدا والأرض في قوله « وأحل الله البيع وحرم الربا » ليس كقوله يحل بيع
 الأرض بالأرض متفاضلاً ومتماثلاً فاذا كان كونه مراداً بآية إحلال البيع مشكوكاً فيه كان كونه منطوقاً به
 مشكوكاً فيه لأن العام إذا أريد به الخاص كان ذلك نطقاً بذلك القدر ولم يكن نطقاً بما ليس بمراد والدليل
 عليه جواز تخصيصه بدليل العقل القاطع ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح من الشارع لأن
 الأدلة لا تتعارض « فان قيل » ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم « قلنا » تحت لفظه أو
 تحت الإرادة فان قلتم تحت اللفظ فان الله تعالى شيء وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى « خاتى كل شيء »
 وإن قلتم لا يدخل تحت الإرادة فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ولا فرق « المجلة الثالثة » أن النبي عليه
 الصلاة والسلام قال لماذا لم تحكم فقال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال
 أجتهد رأيي فجعل الاجتهاد مؤخرأ فكيف يقدم على الكتاب قلنا كونه مذكوراً في الكتاب مبنى على
 كونه مراداً بالعموم وهو مشكوك فيه فكونه في الكتاب مشكوك فيه ولذلك جاز لماذا ترك العموم بالخبر
 المتواتر وخبر الواحد ونص الكتاب لا يترك بالسنة إلا أن تكون السنة بياناً لمبنى الكتاب والكتاب
 بين الكتاب والسنة تبيين السنة نارة بلفظ ونارة بمقول لفظ ثم قول حكم العقل الأصل في براءة الذمة بترك
 بخبر الواحد وبقياس خبر الواحد لأنه ليس يحكم به العقل مع ورود الخبر فيصير مشكوكاً فيه معه فكذلك
 العموم « حجاج القائلين بتقديم القياس اثنتان الأولى أن العموم يحتمل المجاز والمخصوص والاستعمال في غير ماوضع
 له والقياس لا يحتمل شيئاً من ذلك ولأنه يخصص العموم بالنص الخاص مع إمكان كونه مجازاً ومؤولاً فالقياس
 أولى « الاعتراض أن احتحال اللفظ في القياس ليس بأقل من احتحال ما ذكر في العموم من احتحال المخصوص والمجاز
 بل ذلك موجود في أصل القياس وزيادة ضعف ما يخصص به من احتحال المخصوص والمجاز إذ القياس
 ربما يكون منزعاً من خبر واحد فيطرق الاحتحال إلى أصله وربما استنبطه من ليس أهلاً للاجتihad فظن أنه من
 أهله ولا حكم للاجتihad غير أهل والعموم لا يستند إلى اجتihad وربما يستند على إثبات الملة بما يظنه دليلاً
 وليس بدليل وربما لا يستوفى جميع أوصاف الأصل فيشذ عنه وصف داخل في الاعتبار وربما يخلط في الحاق
 الفرع به لفرق دقيق بينهما لم يثبت له فطنة الاحتحال واللفظ في القياس أكثر « المجلة الثانية » قولهم تخصيص
 العموم بالقياس جمع بين القياس وبين الكتاب فهو أولى من تعطيل أحدهما أو تعطيلهما وهذا فاسد لأن
 القدر الذي وقع فيه التقابل ليس فيه جمع بل هو فرع للعموم ويجري العمل بالقياس « حجة الواقعية » قالوا
 إذا بطل كلام المرجعين كما سبق وكل واحد من القياس والعموم دليل لو اقرروا وقد تقابلا ولا ترجيح فهل

يقى إلا التوافق لأن الترجيح إما أن يدرك بقل أو قل والمقل إما نظري أو ضروري والنقل إما تواتر أو أحد ولم يحقق شيء من ذلك فيجب طلب دليل آخر (فان قيل) هذا يخالف الإجماع لأن الأمة مجمعة على تقديم أحدهما وإن اختلفوا في التصيين ولم يذهب أحد قبل القاضي إلى التوقف أجاب القاضي بأنهم لم يصرحوا بطلان التوقف قطعاً ولم يجمعوا عليه لكن كل واحد رأى ترجيحاً والایجام لا يثبت بمثل ذلك كيف ومن لا يقطع بطلان مذهب مخالفه في ترجيح القياس كيف يقطع بخطئه إن توقف (سجدة من فرق بين جلي القياس وخفيه) وهي أن جلي القياس قوى وهو أقوى من العموم والخفي ضيف ثم حكى عنهم أنهم فسروا الجلي بقياس العلة والخفي بقياس الشبه وعن بعضهم أن الجلي مثل قوله عليه السلام لا يقضى القاضي وهو غضبان وتعليل ذلك بما يدهش العقل عن تمام الفكر حتى يجرى في الجامع والخافق خفي والمختار أن ما ذكره غير بعيد فان العموم يفيد ظناً والقياس يفيد ظناً وقد يكون أحدهما أقوى في نفس المجتهد فيلزمه اتباع الأقوى والعموم تارة يضعف بأن لا يظهر منه قصد التعميم ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج منه ويطلق إليه تخصيصات كثيرة كقوله تعالى «وأهل الله البيع» فان دلالة قوله عليه السلام لا يتبعوا البر بالبر على تحريم الأرز وانحر أظهر من دلالة هذا العموم على تحليته وقد دل الكتاب على تحريم الخمر وخصص به قوله تعالى «قل لا أجد فيها أوحى إلى عمرها على طاعم يطعمه» وإذا ظهر منه التعليل بالاسكار فلو لم يرد خير في تحريم كل مسكر لكان إلحاق التينيد بالخمر بقياس الاسكار أغلب على الظن من بهائه تحت عموم قوله لا أجد فيها أوحى إلى عمرها وهذا ظاهر في هذه الآية وآية إحلال البيع لكثرة ما أخرج منهما ولضعف قصد العموم فيها ولذلك جوزّه عيسى بن أبان في أمثاله دون ما بقي على العموم ولكن لا يبعد ذلك عندنا أيضاً فيما بقي مما لا نألنا لنشك في أن العمومات بالإضافة إلى بعض المسيمات تخطف في القوة لاختلافها في ظهور إرادة قصد ذلك لسمى بها فان تقابلا وجب تقديم أقوى العمومين وكذلك أقوى القياسين إذا تقابلا قدمنا أجلاهما وأقواما فكذلك العموم والقياس إذا تقابلا فلا يبعد أن يكون قياس قوى أغلب على الظن من عموم قوى أغلب على الظن من قياس ضعيف فنقدم الأقوى وان تعادلا فيجب التوقف كما قاله القاضي إذ ليس كون هذا عموماً أو كون ذلك قياساً مما يوجب ترجيحاً لئنيهما بل لقوة دلالتهما فذهب القاضي صحيح بهذا الشرط (فان قيل) فهذا الخلاف الذي في تخصيص بقياس مستنبط من الكتاب إذا خصص به عموم الكتاب فهل يجرى في قياس مستنبط من الأخبار (قلنا) نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب كنسبة قياس الخير المتواتر إلى عموم الخير المتواتر وكنسبة قياس خير الواحد إلى عموم خير الواحد والخلاف جار في الكل وكذا قياس الخير المتواتر بالنسبة إلى عموم الكتاب وقياس نص الكتاب بالإضافة إلى عموم الخير المتواتر أما قياس خير الواحد إذا عارض عموم القرآن فلا يخفى ترجيح الكتاب عندنا لا يقدم خير الواحد على عموم القرآن أما ما يقدم الخير فيجوز أن يتوقف في قياس الخير فانه ازداد ضعفاً وبعداً وما في معنى الأصل والمعلوم بالنظر الجلي قريب من الأصل فلا يبعد أن يكون أقوى في النفس في بعض الأحوال من ظن العموم فالنظر فيه إلى المجتهد فان قيل الخلاف في هذه المسئلة من جنس الخلاف في القطعيات أوفى المجتهدات قلنا يدل سياق كلام القاضي على أن القول في تقديم خير الواحد على عموم الكتاب وفي تقديم القياس على العموم مما يجب القطع بخطأ المخالف فيه لأنه من مسائل الأصول وعندئذ إن إلحاق هذا بالمجتهدات أولى فان الأدلة من سائر الجواب فيه مقاربة غير بالغة مبلغ القطع.

الباب الرابع في تناقض العمومين ووقت جواز الحكم بالعموم وفيه فصول :

الفصل الأول في التناقض

اعلم أن لهم الأول معرفة محل التناقض فتقول كل ما دل العقل فيه على أحد الجانبين فليس للتعارض

فيه مجال إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكذيبها فإن ورد دليل مسمى على خلاف العقل فاما أن لا يكون متواتراً فيعلم أنه غير صحيح واما أن يكون متواتراً فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضاً واما أن لا يتحمل الخطأ والتأويل وهو على خلاف دليل العقل فذلك محال لأن دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان مثال ذلك التأويل في العقليات قوله تعالى خالق كل شيء إذ خرج بدليل العقل ذات القدم وصفاته وقوله « وهو بكل شيء عليم » دل العقل على عمومه ولا يعارضه قوله تعالى « قل أنذرون الله بما لا يعلم » إذ معناه ما لا يعلم له أصلاً أى يعلم أنه لا أصل له ولا يعارضه قوله تعالى « حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم » إذ معناه أنه يعلم المجاهدة كثرة وحاصلة وفي الأذن لا يوصف علمه بتعلقه بمحصل المجاهدة قبل حصولها وكذلك قوله تعالى وتخلقون أفكاً لا يعارض قوله خالق كل شيء لأن اللحن به الكذب دون الإيجاد وكذلك قوله تعالى وإذ نخلق من الطين كهيئة الطير لأن معناه تقدر والخلق هو التقدير وكذلك قوله أحسن الخالقين أى القادرين وهكذا أبداً تأويل ما خالف دليل العقل أو خالف دليلاً شرعياً دل العقل على عمومه أما الشرعيات فإذا تعارض فيها دليلاً فاما أن يستحيل الجمع أو يمكن فإن امتنع الجمع لكونهما متناقضين كقوله مثلاً من بدل دينه فاقتلوه من بدل دينه فلا تقتلوه لا يصح نكاح غيره ولى يصح نكاح غيره ولى قتل هذا لا بد أن يكون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً فإن أشكل التاريخ فطالب الحكم من دليل آخر ويقدر تدافع النصين فإن عجزنا عن دليل آخر فتتغير العمل بأيهما شئنا لأن للمكاتب أربعة العمل بهما وهو متناقض أو اطراحهما وهو إخلاء الواقعة عن الحكم وهو متناقض أو استبعاد واحد غيره مرجح وهو محتمل فلا يبق إلا التغيير الذى يجوز ورود التعبد به ابتداءً فإن الله تعالى لو كلمنا واحداً بعينه لنصب عليه دليلاً ولجعل لنا إليه سبيلاً إذ لا يجوز تكليف بالحال وفي التغيير بين الدليلين المتعارضين مز يدور سند كره في كتاب الاجتهاد عند تغيير المجهود وتغيره أما إذا أمكن الجمع بوجه ما فهو على مراتب (المرتبة الأولى) عام وخاص كقوله عليه السلام فيما سقت الماء العشر مع قوله لاصدقة فيما دون خمسة أوسق فقد ذكرنا من مذهب الفاضل أن المتعارض واقع لامكان كون أحدهما نسخاً بتقدير إرادة العموم بالعام والمختار أن يجعل بياناً ولا يقدر النسخ إلا لضرورة فإن فيه تقدير دخول مادون التعصب تحت وجوب العشر ثم خروجه منه وذلك لاسيول إلى إثباته بالقوم من غير ضرورة (المرتبة الثانية) وهو قريبة من الأولى أن يكون اللفظ المؤول قوياً في الظهور بعيداً عن التأويل لا يتقدم تأويله إلا بقرينة فكلام الفاضل فيه أوجه ومثاله قوله عليه السلام انما الرأيا في النسبة كما رواه ابن عباس فإنه كالصرح في نفي ربا الفضل ورواية عبادة بن الصامت في قوله الحنطة بالحنطة مثلاً يمثل صريح في اثبات ربا الفضل فيمكن أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر ويمكن أن يكون قوله انما الرأيا في النسبة أى في مختلفي الجنس ويكون قد خرج على سؤال خاص عن المختلين أو حاجة خاصة حتى يتقدم الاحتمال والجمع بهذا التقدير يمكن والمختار أنه وإن بعد أولى من تقدير النسخ وللهضى أن يقول قطعكم بأنه أراد به الجنسين تحملاً لا بد عليه قاطع ويخالف ظاهر اللفظ المتيد للظن والتحكم بتقدير ليس يعضده دليل قطعى ولا ظنى لا وجه له قلنا يحتمل عليه ضرورة الاحتراز عن النسخ فيقول فما لنا من تقدير النسخ وليس في إثباته ارتكاب محال ولا مخالفة دليل قطعى ولا ظنى ولما ذكرتم مخالفة صيغة العموم ودلالة اللفظ وهو دليل ظنى فاهو الخوف والخبر من النسخ إمكانه كامكان البيان وليس أحدهما بأولى من الآخر فإن قلنا البيان أغلب على عادة الرسول عليه السلام من النسخ وهو أكثر وقواً فله أن يقول وما الدليل على جواز الأخذ بالاحتمال الأكثر وإذا اشتبهت رضية بعشر نسوة فالأكثر حلال وإذا اشتبهت نائمة بعشر أو أن طاهرة فلا ترجيح للأكثر بل لا بد من الاجتهاد والادليل ولا يجوز أن يأخذوا واحداً ويقدر حله أو طهارته لأن جنسه أكثر لكننا نقول الظن عبارة عن أغلب الاحتمالين ولكن لا يجوز اتباعه إلا بدليل غير الواحد لا يورث الاغلبة الظن من حيث أن صدق العمل أكثر وأغلب من كذب وصيغة العموم تتبع لأن إرادة ما يدل

عليه الظاهر أغلب وأكثر من وقوع غيره والفرق بين الفرع والأصل ممكن غير مقطوع بطلانه في الاقيسة
الظنية لكن الجمع أغلب على الظن واتباع الظن في هذه الأصول لا يكونه فلذا لكن لعمل الصحابة به
وانفاقهم عليه فكذا نعلم من سيرة الصحابة انهم ما اعتقدوا كون غير القرآن منسوخا من أوله الى آخره ولم يبق فيه
حاشي لم يخصص الاقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وألفاظ نادرة بل قدروا جملة ذلك ما ورد العام والخاص في
الاخبار ولا يتطرق للنسخ الى المحر كقوله تعالى وأقبل بعضهم على بعض يتلوا ويؤمنون تخصيصا لقوله تعالى هذا يوم لا ينطقون
وتخصيص قوله تعالى وأوتيت من كل شيء مؤتدرك كل شيء بأمر ربها ونجى اليه المرات كل شيء وكانوا لا ينسخون إلا بنص
وضرورة أما بالتوم فلا ولعل السبب أن في جعلهما متضادين إسقاطهما إذا لم يظهر التاريخ وفي جعله ما ناستعمالها
وإذا تخيرنا بين الاستعمال والإسقاط فلا استعمال هو الأصل ولا يجوز الإسقاط إلا للضرورة (تنبيه) اعلم أن
القاضي أيضا إنما يقدر النسخ بشرط أن لا يظهر دلالة على ارادة البيان مثاله قوله لا تنسخوا من الميثه باهاب ولا
عصب عام يعارضه خصوص قوله صلى الله عليه وسلم إنما اهاب دين فقد ظهر ليكن القاضي بقدره نسخا بشرطين:
أحدهما أن لا يثبت في اللسان اختصاص اسم الاهداب بغير المدبوع فقد قيل ما لم يدع الجلد يسمى اهابا فإذا
دبغ فأديم وصرم وغيره فان صح هذا فلا تناقض بين القظين. الثاني أنه روى عن ابن عباس أنه عليه السلام
مر بشاة لميمونة ميتة فقال ألا أخذوا اهابها فديبوه واتصفوا به وكانوا قد تركوها لكونها ميتة ثم كتب لا تنسخوا
من للميثه باهاب ولا عصب فساق الحديث سياقاً يشعر بأنه جرى متصلاً فيكون ما لا ناسخاً لأن شرط النسخ
التراخي (المرتبة الثالثة) من التعارض أن يعارض عموم ما في يد أحدهما على الآخر من وجه وينقص عنه من وجه
مثاله قوله عليه السلام من بدل دينه فاقله فانه يعم النساء مع قوله نهيت عن قتل النساء فانه يعم المردات وكذلك
قوله نهيت عن الصلاة بعد العصر فانه يعم الثالثة أيضاً مع قوله من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فانه
يعم المستيقظ بعد العصر وكذلك قوله وأن يجمعوا بين الأخنتين فانه يشمل جمع الأخنتين في ملك المجهين أيضاً
مع قوله أو ما ملكت أيمانكم فانه يصل الجمع بين الأخنتين بعمومه فيمكن أن يخصص قوله وأن يجمعوا بين
الأختين بجمع الأخنتين في النكاح دون ملك اليمين لعدم قوله أو ما ملكت أيمانكم فهو على مذهب القاضي
تعارض وتداخل بتقدير النسخ ويشهد له قول علي وعثمان رضي الله عنهما لما سئل عن هذه المسئلة أعني جمع
أختين في ملك المجهين فقالا حرمتها آية وحلتها آية أما على مذهبي في حله على البيان ما أمكن ليس أيضاً أحدهما
بأولى من الآخر ما لم يظهر ترجيح وقد ظهر فنقول حفظ عموم قوله وأن يجمعوا بين الأخنتين أولى لمعتين
أحدهما أن عموم لم يتطرق اليه تخصيص متفق عليه فهو أقوى من عموم تطرق اليه التخصيص بالاتفاق إذ قد
استثنى عن تحليل ملك اليمين المشتركة والمستعرة والمجوسية والأخت من الرضاع والنسب وسائر المحرمات
أما الجمع بين الأخنتين حرام على العموم. الثاني أن قوله وأن يجمعوا بين الأخنتين سبق بعد ذكر المحرمات
وعدها على الاستقصاء لحاقاً لمحرمات عم الحرائر والاماء وقوله أو ما ملكت أيمانكم ماسبق لبيان المحلات
قصداً بل في مرض التناء على أهل القوى الحافظين فروجهم عن غير الزوجات والسراى فلا يظهر منه قصد
البيان (فان قيل) هل يجوز أن يتعارض عموم ما في يد أحدهما عن دليل الترجيح (قلنا) قال قوم لا يجوز ذلك لأنه
يؤدى الى التهمة ووقوع الشبهة لتناقض الكلامين وهو متفرع عن الطاعة والاتباع والتصديق وهذا فاسد بل
ذلك جائز ويكون ذلك مبيناً لأهل العصر الأول وإنما خفي علينا لطول المدة واتداس القرآن والأدلة ويكون
ذلك محتمة وتكليفا علينا لتطلب الدليل من وجه آخر من ترجيح أو تنخير ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا فليس
فيه محال وأما ما ذكره من التنخير والتهمة فيأطل فان ذلك قد ظهر طائفة من الكفار في ورود النسخ حتى قال
تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر الآية ثم ذلك لم يدل على استحالة النسخ

الفصل الثاني في جواز إسماع العموم من لم يسمع المخصوص

وقد اختلفوا في جوازه فقيل لا يجوز ذلك لأن فيه إلباسا وتجيلا ونحن نقول يجب على الشارع أن يذكر دليل المخصوص إما مقترنا وإما متاخيا على ما ذكرناه من تأخير البيان وليس من ضرورة كل مجتهد بلفظ العموم أن يلفظه دليل المخصوص بل يجوز أن يغفل عنه ويكون حكم الله عليه العمل بالعموم وهذا القدر الذي يلفظه ولا يكلف مالم يلفظه ودليل جوازه وقوعه بالإجماع فإن من الأدلة المخصصة ما هي عقلية غامضة عجز عنها الأكثرون إلا الراسخون في العلم وغلطوا فيها فالأقراط التشابه في القرآن الموهمة للتشبيه بلغت الجميع والأدلة العقلية الغامضة لم ينتبه لها الجميع ولم يرد الشرع صريحا بنفي التشبيه وقطع الوم وذلك سبب للجبل والدليل عليه وقوع الجهل للشبهة (فان قيل) العقل الذي يدل على التخصيص عتيد لكل عاقل فالجواز عليه ليس بجعل (قلنا) وأي شيء ينفع كونه عتيدا ولم يزل به جبل الأكثرين وكان يزول بالتصریح والنص الذي لا يوم التشبيه أصلا «احصوا» شبهتين «الأولى أنه لو جاز ذلك لجاز أن يسميهم للنسوخ دون الناسخ والمستثنى دون الاستثناء قلنا ذلك جائز في النسخ وعليه العمل بالنسوخ إلى أن يلفظه الناسخ وليس عليه إلا تجوز النسخ والتصفيع عن دليله قلنا لا يلفظه فلا تكلف عليه بما لم يلفظه كما إذا عجز عن معرفة التخصيص بعد البحث عمل بالعموم وأما الاستثناء فيشترط اتصاله فكيف لا يلفظه ثم يجوز أن يسميه الأول فيزعم عن السكان لما رضى قبل سماع الاستثناء فلا يسميه فلا يكون مكلفا بما لم يلفظه «الشبهة الثانية قولهم تبليغ العام دون دليل المخصوص تجهيل فانه يعتقد العموم وهو جعل قلنا الجهل من جهته إن اعتقد جزما عموميه بل ينبغي أن يعتقد أن ظاهره العموم وهو محتمل للمخصوص ومكلف بطلب دليل المخصوص إلى أن يلفظه أو يظهر له انتفاءه لأنه ان اعتقد أنه عام قطعاً أو خاص قطعاً أولا عام ولا خاص أو هو عام وخاص مما فكل ذلك جهل قلنا بطل الكل لم يبق إلا اعتقاد أنه ظاهر في العموم محتمل للمخصوص وهذا يتبين بطلان مذهب أبي حنيفة حيث قال قوله تفرير رقيقة يجب أن يعتقد عموميه قطعاً حتى يكون إخراج الكافرة نسخاً وقوله فيلطفوا بالبيت المتبق يجب اعتقاد إجزائه قطعاً حتى يكون اشتراط الطهارة بذليل آخر نسخاً وهو خطأ بل يعتقد ظاهره محتملاً أو يتوقف عن القطع والجزم فيها وأما فانه ليس بقاطع

الفصل الثالث في الوقت الذي يجوز للمجتهد الحكم بالعموم فيه

فان قال قائل اذا لم يجوز الحكم بالعموم مالم يتبين انتفاء دليل المخصوص ففي يتبين له ذلك وهل يشترط ان يعلم انتفاء المخصص قطعاً أو يظنه قلنا لا خلاف في أنه لا يجوز للمبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في التخصيصات لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص والشرط بعد لم يظهر وكذلك كل دليل يمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط السلامة عن المعارضة فلا بد من معرفة الشرط وكذلك الجمع بطله تخيلاً بين الفرع والأصل دليل بشرط أن لا يتقدم فرق فلفظه أن يبحث عن القوارق جهده أو ينضمها ثم يحكم بالقياس وهذا الشرط لا يحصل إلا بالبحث ولكن المشكل أنه متى يجب البحث فان المجتهد وإن استقصى أمكن أن يشك عنه دليل لم يثر عليه فكيف يحكم مع إمكانه وكيف يتحسم سبيل إمكانه وقد انقسم الناس في هذا على ثلاثة مذاهب فقال قوم بكيفية أن يحصل غلبة الظن بالاتفاء عند الاستقصاء في البحث كالذي يبحث عن منافع في بيت فيه أمتعة كثيرة فلا يجد فيه فيلج على ظنه عدمه وقال يقول لا بد من اعتقاد جزم وسكون نفس بأنه لا دليل أما إذا كان يشعر بجواز دليل يشك منه ويحتمل في صدره إمكانه فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم حراماً ثم إذا اعتقد جزماً وسكنت نفسه إلى الدليل جاز له الحكم كان غلطاً عند الله أو مصديقاً كما لو سكنت نفسه إلى

القبلة فصلي إليها وقال قوم لا بد أن يقطع بانتفاء الأدلة وإليه ذهب القاضى لأن الاعتقاد الجرم من غير دليل قاطع سلامة قلب وجعل بل العالم الكامل يشعر نفسه بالاحتمال حيث لا قاطع ولا تسكن نفسه والمشكل على هذا طريق تمصيل القطع بالنفي وقد ذكر فيه القاضى مسلكين : أحدهما أنه إذا بحث في مسألة قتل المسلم بالذمى عن مخصصات قوله لا يقتل مؤمن بكافر مثلاً فقال هذه مسألة طال فيها خوض العلماء وكثر بحثهم فيستحيل في العادة أن يشذ عن جميع مدركها وهذه الداركة المنقولة عنهم علت بطولها قاطع بأن لا مخصص لها وهذا فاسد من وجهين : أحدهما أنه حجر على الصحابة أن يمسكوا بالعموم في كل واقعة لم يكثر الخوض فيها ولم يطل البحث عنها ولا شك في عملهم مع جواز التخصيص بل مع جواز نسخ لم يبلغهم كما حكوا بصحة المخارة بدليل عموم إحلال البيع حتى روى رافع بن خديج النهى عنها . الثاني أنه بعد طول الخوض لا يحصل اليقين بل إن سلم أنه لا يشذ التخصيص عن جميع العلماء فمن أين لنى جميع العلماء ومن أين عرف أنه بلغه كلام جميعهم فحمل منهم من تنبه لدليله وما كتبه في تصديقه ولا نقل عنه وإن أورد في تصديقه فله لم يبلغه وعلى الجملة لا يظن بالصحابة فعل المخارة مع اليقين بانتفاء النهى وكان النهى حاصلاً ولم يبلغهم بل كان الحاصل إما غناً وإما سكوت نفس (المسلك الثاني) قال القاضى لا يبعد أن يدعى المجتهد اليقين وإن لم يدع الاحاطة بجميع الداركة إذ يقول لو كان الحكم خاصاً لنصب الله تعالى عليه دليلاً للمكلفين ولبلغهم ذلك وما خفى عليهم وهذا أيضاً من الطراز الأول فإنه لو اجتمعت الأمة على شيء أمكن القطع بأن لا دليل يخالفه إذ يستحيل إجماعهم على الخطأ أما في مسألة الخلاف كيف يتصور ذلك والمختار عندنا أن يتيقن الانتفاء إلى هذا الحد لا يشترط أن للمبادرة قبل البحث لا تجوز بل عليه تمصيل علم وظن باستقصاء البحث أما الظن فبانتفاء الدليل في نفسه وأما القطع فبانتفائه في حقه يتحقق بحج نفسه عن الوصول إليه بعد بذل غاية وسعه فيأتى بالبحث الممكن إلى حد يعلم أن بحثه بعد ذلك سعى ضائع ويحسن من نفسه بالهجر بيقينا فيكون المعجز عن العثور على الدليل في حقه بيقينا وانتفاء الدليل في نفسه مظنون وهو الظن بالصحابة في المخارة ونظائرها وكذلك الواجب في القياس والاستصحاب وكل ما هو مشروط بنفى دليل آخر .

الباب الخامس في الاستثناء والشرط والتقييد بعد الاطلاق

الكلام في الاستثناء والنظر في حقيقته وحده ثم في شرطه ثم في تعقب الجمل المترادفة فهذه ثلاثة فصول :
 الفصل الأول في حقيقة الاستثناء وصيه معروفة وهي الإلزام وحاشا وسوى وما جرى مجراها وأم الباب إلا وحده أنه قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول فقيه احتراز عن أدلة التخصيص لأنها قد لا تكون قولاً وتكون فعلاً وقرينة ودليل عقل فإن كان قولاً فلا تنحصر صيغه واحترازنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم أر زيدا فإن العرب لا تسميه استثناء وإن أقاد ما يفيد قوله إلا زيدا ويفارق الاستثناء التخصيص في أنه يشترط اتصاله وأنه ينطبق إلى الظاهر والنص جميعاً إذ يجوز أن يقول عشرة إلا ثلاثة كما يقول اقلوا للمشركين إلا زيدا والتخصيص لا ينطبق إلى النص أصلاً وفيه احتراز عن النسخ إذ هو رفع وقطع وفرق بين النسخ والاستثناء والتخصيص أن النسخ رفع لما دخل تحت اللفظ والاستثناء بدخل على الكلام فيمنع أن يدخل تحت اللفظ ما كان يدخل لولاه والتخصيص بين كون اللفظ قاصراً عن البعض فالنسخ قطع ورفع والاستثناء رفع والتخصيص بيان وسيأتى لهذا مزيد تحقيق في فصل الشرط إن شاء الله (الفصل الثاني) في الشرط وهو ثلاثة : الأول الاتصال فمن قال اضرب للمشركين ثم قال بعد ساعة إلا زيدا لم يعد هذا كلاماً بخلاف ما لو قال أردت للمشركين قوماً دون قوم وتقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء وله أن يصبح عنه النقل إذ لا يليق ذلك بمنصبه وإن صح فله أراد به إذا نوى الاستثناء

أولاً ثم أظهر نية بده قدين بيته وبين الله فبانواه ومنه أنه ما يدبر فيه البرد فيقبل ظاهراً أيضاً فهذا له وجه .
 أما تجوز التأخير لو أجيز عليه دون هذا التأويل فيرد عليه اتفاق أهل اللغة على خلافه لأنه جزء من الكلام
 يحصل به الانعام فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخير المبتدأ فانه لو قال اضرب زيداً إذا قام فهذا شرط فلو
 أخرتم قال بعد شهر إذا قام لم يفهم هذا الكلام فضلاً عن أن يصير شرطاً وكذلك قوله إلا زيدا بعد شهر لا يفهم
 وكذلك لو قال زيد ثم قال بعد شهر قام لم يفسد هذا خيراً أصلاً ومن هنا قال قوم يجوز التأخير لكن بشرط
 أن يذكر عند قوله إلا زيدا إني أريد الاستثناء حتى يفهم وهذا أيضاً لا يفتى فان هذا لا يسمى استثناء
 احتجوا بجواز تأخير النسخ وأدلة التخصيص وتأخير البيان فنقول ان جاز القياس في اللغة فينبغي أن يقاس
 عليه الشرط والخير ولا ذهاب اليه لأنه لا قياس في اللغات وكيف يشبه بأدلة التخصيص وقوله إلا زيدا
 يخرج عن كونه مفهوماً فضلاً عن أن يكون إتماماً للكلام الأول في الشرط الثاني أن يكون
 المستثنى من جنس المستثنى منه كقوله رأيت الناس إلا زيدا ولا تقول رأيت الناس إلا حمرا أو تستثنى جزءاً
 مما دخل تحت اللفظ كقوله رأيت النار إلا بابها ورأيت زيدا إلا وجهه وهذا استثناء من غير الجنس لأن
 اسم النار لا ينطلق على الباب ولا اسم زيد على وجهه بخلاف قوله مائة ثوب إلا ثوباً وعن هذا قال قوم ليس
 من شرط الاستثناء أن يكون من الجنس قال الشافعي لو قال على مائة درهم إلا ثوباً صح ويكون معناه إلا
 قيمة ثوب ولكن إذا رد إلى القيمة فكأنه تكلف رده إلى الجنس وقد ورد الاستثناء من غير الجنس
 كقوله تعالى «فسجد للملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس» ولم يكن من الملائكة قاله قال «إلا إبليس
 كان من الجن ففسق عن أمر ربه» وقال تعالى «وما كان المؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ» استثنى الخطأ
 من العمد وقال تعالى «قاتلهم عدو لي إلا رب العالمين» وقال «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن
 تكون تجارة» وقال تعالى «وما لأحد عنده من نعمة تجزي إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى» وهذا الاستثناء
 ليس فيه معنى التخصيص والإخراج إذ المستثنى ما كان ليدخل تحت اللفظ أصلاً ومن معاد كلام العرب
 ما في الدار رجل إلا امرأة وماله ابن إلا ابنة وما رأيت أحداً إلا ثوباً وقال شاعرهم :

وبلدة ليس بها أليس إلا البعائر والا ليس

وقال آخر ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم بين قلوب من قراع الكتاب

وقد تكلف قوم من هذا كله جواباً فقالوا ليس هذا استثناء حقيقة بل هو مجاز وهذا خلاف اللغة فان إلا في
 اللغة للاستثناء والعرب تسمى هذا استثناء ولكن قول هو استثناء من غير الجنس وأبو حنيفة رحمه الله جوز
 استثناء المكيل من الوزن وعكسه ولم يجوز استثناء غير المكيل والوزن منهما في الأقوال وجوز الشافعي
 رحمه الله والأول التجوز في الأقوال لأنه إذا صار معاداً في كلام العرب وجب قبوله لانتظامه . نعم اسم
 الاستثناء عليه مجاز وأحققيقة وهذا فيه نظر واختار القاضي رحمه الله أنه حقيقة ولا يظهر عندي أنه مجاز لأن
 الاستثناء من الشيء تقول ثبت زيداً عن رأيه وثبت العنان فيشعر الاستثناء بصرف الكلام عن صوبه الذي
 كان يقتضيه سياقه فإذا ذكر ما لا يدخل في الكلام الأول لولا الاستثناء أيضاً لما صرف الكلام ولا ناه
 عن وجه استرساله قسميته استثناء تجوز باللفظ عن موضعه فتكون إلا في هذا الموضع بمعنى لكن الشرط
 الثالث أن لا يكون مستغرقاً فلو قال فلان على عشرة إلا عشرة لزمه العشرة لأنه رفع الاقوال والافتراء
 لا يجوز رفعه وكذلك كل منطوق به لا يرفع ولكن يعم بما يجري مجرى الجزء من الكلام وكان الشرط
 جزء من الكلام فالاستثناء جزء وإنما لا يكون رفعاً بشرط أن يبقى الكلام بمعنى أما استثناء الأكثر فقد
 اختلطوا فيه والأكثر كون على جوازه قال القاضي رحمه الله وقد نصرنا في مواضع جوازه والأشبه أن لا يجوز

لأن العرب تستفتح استثناء الأكثر وتستحق قول القائل رأيت ألفاً إلا سبعة وتسعين وتسعين بل قال كثير من أهل اللغة لا يستحسن استثناء عقد صحيح بأن يقول عندي مائة إلا عشرة أو عشرة إلا درهم بل مائة إلا خمسة وعشرة إلا داقاً كما قال تعالى فليت فيه ألف سنة إلا عشرين ما لم يفلح المائة لقول فليت فيه سبعة ولكن لا كان كماً استثناء قال ولا وجه لقول من قال لا ندرى استقباحهم اطراح لهذا الكلام عن لغتهم أو هو كراهة واستغفال لأنه إذا ثبت كراهتهم وإنكارهم ثبت أنه ليس من لغتهم ولو جاز في هذا لجاز في كل ما أنكره وقبحه من كلامهم احتجوا بأنه لا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر وهذا قياس فاسد كقول القائل إذا جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل ولا قياس في اللغة ثم كيف نفاس ما كرهوه وأنكره على ما استحسنوه واحتجوا بقوله تعالى «قم الليل إلا قليلاً نصفه أو انقص منه قليلاً أو زد عليه» ولا فرق بين استثناء النصف والأكثر فانه ليس بأقل وقال الشاعر :

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم اجتوا حكا بالحق قولاً

والجواب أن قوله تعالى «قم الليل إلا قليلاً نصفه» أي قم نصفه وليس باستثناء وقول الشاعر ليس باستثناء إذ يجوز أن يقول أسقطت تسعين من جملة المائة هذا ما ذكره القاضي والأولى عندنا أن هذا استثناء صحيح وإن كان مستكراً فإذا قال علي عشرة إلا تسعة فلا يلزمه اتفاق الفقهاء إلا درهم ولا سبب له إلا أنه استثناء صحيح وإن كان قبيحاً كقوله علي عشرة إلا تسع سدس رج درهم فإن هذا قبيح لكن يصح وإنما المستحسن استثناء السكر وأما قوله عشرة إلا أربعة فليس بمستحسن بل ربما يستنكر أيضاً لكن الاستنكار على الأكثر أشد وكلما ازداد قوله ازداد حسناً

(الفصل الثالث) في تعقب الجمل بالاستثناء فإذا قال القائل من قذف زيداً فاضربه واراد شهادته واحكم بنفسه إلا أن يوجب أو إلا الذين تابوا ومن دخل الدار وأغش الكلام وأكل الطعام فاقبه إلا من تاب فقال قوم يرجع إلى الجميع وقال قوم يقصر على الأخير وقال قوم يعمل كلهما فيجب التوقف إلى قيام دليل «وحجج القائلين بالشمول ثلاث : الأولى أنه لا فرق بين أن يقول اضرب الجماعة التي منها قتلة وسراق وزناة إلا من تاب وبين قوله فاقب من قتل وذني وسرق إلا من تاب في رجوع الاستثناء إلى الجميع (الاعتراض) أن هذا قياس ولا مجال للقياس في اللغة فلم قلتم إن اللفظ للتفاضل للعدد كاللفظ للعدد » الثانية قولهم أهل اللغة مطبقون على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة نوع من المعى والسكنة كقوله إن دخل الدار فاضربه إلا أن يوجب وإن أكل فاضربه إلا أن يوجب وإن نسك فاضربه إلا أن يوجب وهذا مالا يستنكر الخصم استباحه بل يقول ذلك واجب لتعرف شمول الاستثناء » الثالثة أنه لو قال والله لا أكل الطعام ولا دخلت الدار ولا كتبت زيداً إن شاء الله تعالى يرجع الاستثناء إلى الجميع وكذلك الشرط عقيب الجمل يرجع إليها كقوله أعطى الملوكة والعلماء أن كانوا فقراء وهذا بما لا نساه الواقعية بل يقولون هو متزدد بين الشمول والاقتصار والشك كاف في استصحاب الأصل من براءة الذمة في العيين ومتع الاعطاء إلا عند الأذن للستيق ومن سلم من المخصصة ذلك فهو مشكل عليه إلا أن يجيب بظاهر دليل فقهي يقضى في الشرط خاصة دون الاستثناء (وحجة المخصصة اثنتان) الأولى قولهم أن المضمنين عموا لأن كل جملة غير مستقلة فصارت جملة واحدة بالواو العاطفة ونحن إذا خصصنا بالأخير جعلناها مستقلة وهذا تقرير علة للخصم واعتراض عليهم ولهم لا يملون بذلك ثم علة عدم الاستقلال أنه لو اقتصر عليه لم يقد وهذا لا يندفع بخصيص الاستثناء به » الثانية قولهم إطلاق الكلام الأول معلوم ودخوله تحت الاستثناء مشكوك فيه فلا ينبغي أن يخرج منه ما يدخل فيه إلا يبقين وهذا قاسد من أوجه الأول أنا لا سلم إطلاق الأول قبل تمام الكلام وما تم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع إليه عند العلم ويحتمل الرجوع إليه

عند التوقف . الثاني أنه لا يتعين رجوعه إلى الأخير بل يجوز رجوعه إلى الأول فقط فكيف نسلم اليقين الثالث أنه لا يسلم ما ذكره في الشرط والصفة ويسلم أكثرهم عموم ذلك ويلزمهم قصر لفظ الجمع على الاثنين أو الثلاثة لأنه المستيقن (حجة الواقعية) أنه إذا بطل التعميم والتخصيص لأن كل واحد تفكروا أننا العرب تستعمل كل واحد منهما ولا يمكن الحكم بأن أحدهما حقيقة والآخر مجاز فوجب التوقف لاحالة إلا أن ثبت نقل متواتر من أهل اللغة أنه حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر وهذا هو الأقرب وإن لم يكن بد من رفع التوقف فنذهب للمسمين أولى لأن الواو ظاهرة في المعطوف وذلك يوجب نوما من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه لكن الواو محتمل أيضا للإبتداء كقوله تعالى « لنبيين لكم وقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى » وقوله عز وجل « فان يشأ الله يختم على قلبك وبريح الله الباطل » والذي يدل على أن التوقف أولى أنه ورد في القرآن الاقسام كلها من الشمول والاعتصار على الأخير والرجوع إلى بعض الجمل السابقة كقوله تعالى فاجلدوهم فقوله تعالى إلا الذين تابوا لا يرجع إلى الجلد ويرجع إلى الفسق وهل يرجع إلى الشهادة فيه خلاف ، وقوله تعالى « فصحر رقية مؤمنة مودة مسلمة إلى أهلها إلا أن يصدقا » يرجع إلى الأخير وهو المودة لأن التصديق لا يؤخر في الاعتناق ، وقوله تعالى « فكفارتها اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » فقوله فمن لم يجد يرجع إلى الخصال الثلاثة ، وقوله تعالى « وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولوردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعنه - إلى قوله - إلا قليلا » فهذا يعد حمله على الذي يليه لأنه يؤدي إلى أن لا يتبع الشيطان بعض من لم يشمله فضل الله ورحمته فقيل إنه محمول على قوله لعنه الذين يستعطفونه منهم إلا قليلا منهم لتقصير وإهمال وغلط وقيل إنه يرجع إلى قوله أذاعوا به ، ولا يبعد أن يرجع إلى الأخير وممته ولولا فضل الله عليكم ورحمته يختم محمد عليه السلام لا يتبع الشيطان إلا قليلا قد كان تفضل عليهم بالعصمة من الكفر قبل البعثة كأويس القرني وزيد بن عمرو بن قنيل وقس بن ساعدة وغيرهم ممن تفضل الله عليهم بتوحيده واتباع رسوله قبله .

القول في دخول الشرط على الكلام

اعلم أن الشرط عبارة عما لا يوجد للمشروط مع عدمه لكن لا يلزم أن يوجد عند وجوده وبه يفارق العلة إذ العلة يلزم من وجودها وجود المعلوم والشرط يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده ، والشرط عقلي وشرعي ونفوي ، والعقل كالحياة للعلم والعلم للإرادة والمحل للحياة إذ الحياة تنفخ بانتفاء المحل فانه لا بد لها من محل ولا يلزم وجودها بوجود المحل ، والشرعي كالطهارة للصلاة والاحصان للرجم ، والنفوي كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق وإن جئني أكرمك فان مقتضاه في اللسان اتفاق أهل اللغة اختصاص من الأكرام بالجيء فانه إن كان يكرمه دون الجيء لم يكن كلامه اشتراطا فنزل الشرط منزلة تخصيص العموم ومقتضى الاستثناء إذ لا فرق بين قوله اقتلوا المشركين إلا أن يكونوا أهل عهد وبين أن يقول اقتلوا المشركين إن كانوا حربيين وكل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء حتى يجعله متكلا بالباقي لا أنه يخرج من كلامه ما دخل فيه فانه لو دخل فيه لما خرج نعم كان يقبل القطع في الدوام بطريق المنع فاما رفع ما سبق دخوله في الكلام فحالها قال أنت طالق إن دخلت الدار فمناه أنك عند الدخول طالق فكأنه لم يحكم بالطلاق إلا بالإضافة إلى حال الدخول إما أن تقول تكلم بالطلاق عاما مطلقا دخل أو لم يدخل ثم أخرج ما قيل بالدخول فليس هذا بضمحيم (فان قيل) قوله اقلوا المشركين إلا أهل الذمة أو إن لم يكونوا ذميين فلفظ المشركين متناول للجميع ولأهل الذمة لكن خرج أهل

الذمة بإخراجه بالشرط والاستثناء (قلنا) هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الإخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الإخراج لم يفرق بين المنفصل والمتصل ولكن إذا لم يقتصر وألحق به ما هو جزء منه وإتمامه غير موضوع الكلام فجعله كالناطق بالباقي ودفع دخول البعض ومعنى الدفع أنه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء قلنا لحقا قبل الوقوف دفعا لقوله تعالى فويل للصلين لا حكم له قبل إتمام الكلام فإذا تم الكلام كان الويل مقصورا على من وجد فيه شرط السهو والرياء لا أنه دخل فيه كل متصل ثم خرج البعض فهكذا ينبغي أن يفهم حقيقة الاستثناء والشرط فاعلموه وترشدوا .

القول في المطلق والمقيد

اعلم أن التقييد اشتراط والمطلق محمول على المقيد إن اتحد الموجب والموجب كما لو قال لا نكاح إلا بولي وشهود وقال لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل فيحمل المطلق على المقيد فلو قال في كفارة القتل فصحير رقبة ثم قال فيها سريرة أخرى فصحير رقبة مؤمنة فيكون هذا اشتراطاً يزيل عليه الإطلاق وهذا صحيح ولكن على مذهب من لا يرى بين الخاص والعام تقابل النسخ والمنسوخ كما نقلناه عن القاضي والقاضي مع مصبره إلى التضارب نقل الاتفاق عن العلماء على تزيل المطلق على المقيد عند اتحاد الحكم أما إذا اختلف الحكم كالظهار والقتل فقال قوم يحمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل كما لو اتحدت الواقعة وهذا تحكيم محض يخالف وضع اللغة إذ لا يعرض القتل للظهار فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها كيف ويلزم من هذا تناقض فإن الصوم مقيد بالتتابع في الظهار والتفريق في الحج حيث قال تعالى ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم ومطلق في الخمين فليت شعري على أي المقيدين يحمل فقال قوم لا يحمل على المقيد أصلا وإن قام دليل القياس لأنه نسخ ولا سبيل إلى نسخ الكتاب بالقياس وإلى هذا ذهب أبو حنيفة إذ جعل الزيادة على النص نسخاً وقد بينا فساد هذا في كتاب النسخ وأن قوله تعالى فصحير رقبة ليس هو نصاً في أجزاء الكافرة بل هو عام يعتقد ظهوره مع تجويز قيام الدليل على خصوصه أما إن يعتقد عمومهما قطعاً فهذا خطأ في اللغة وقال الشافعي رحمه الله إن قام دليل حمل عليه ولم يكن فيه إلا تخصيص العموم وهذا هو الطريق الصحيح فإن قيل إنما يطلب بالقياس حكم ما ليس منطوقاً به في كفارة الظهار ومقتضاها أجزاء الكافرة (قلنا) بينا أن كون الكافرة منطوقاً بها مشكوك فيه إذ ليس تناول عموم الرقبة له كالتخصيص على الكافرة وقد كشفنا الغطاء في مسألة تخصيص عموم القرآن بالقياس • هذا تمام القول في العموم والخصوص ولواحقه من الاستثناء والشرط والتقييد وبه تم الكلام في الفن الأول وهو دلالة اللفظ على معناه من حيث الصيغة والوضع

الفن الثاني فيما يقتبس من الالفاظ

لأمن حيث صيغتها بل من حيث خواها وإشارتها وهي خمسة أضرب

(الضرب الأول) ما يسمى اقتضاء وهو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقاً به ولكن يكون من ضرورة اللفظ إما من حيث لا يمكن كون التكلم صادقا إلا به أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا إلا به أو من حيث يمتنع ثبوته عقلا إلا به أما المقتضى الذي هو ضرورة صدق التكلم فكقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لأنه نقي الصوم والصوم لا يتحقق بصورته فمعناه لا صيام صحيح أو كمال فيكون حكم الصوم هو للمتنى لأشبهه والحكم غير منطوق به لكن لا بد منه لتحقيق صدق الكلام فمن هذا (قلنا) لا عموم لأنه ثبت اقتضاء اللفظاً وهذا يصح على مذهب من ينكر الائتماء الشرعية ويقول لفظ الصوم باق على مقتضى اللغة فيفتقر فيه إلى إضمار الحكم أما من جملة عبارة عن الصوم الشرعي فيكون اضماء بطريق

الطلق لا بطريق الاقتضاء بل مثاله لا عمل إلا بنية ورفع عن أمي الخطأ والنسيان وما سبقت أمثله في باب الجمل وأما مثال ماثبت اقتضاء لتصور المنطوق به شرعاً فقول القائل أعق عبدك عنى فإنه يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به لكن المعنى المنطوق به شرط توفذه شرعاً تقدم الملك فكان ذلك مقتضى اللفظ وكذلك لو أشار إلى عبدك وقال والله لا أعق هذا العبد لزمه تحصيل الملك فيه إن أراد البر وإن لم يتعرض له ضرورة المأثم وأما مثال ماثبت اقتضاء لتصور المنطوق به عقلاً فقله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فإنه يقتضى إضمار الوطء أى حرم عليكم وطء أمهاتكم لأن الأمهات عبارة عن الأعيان والأحكام لا تتعلق بالأعيان بل لا يعقل تعلقها إلا بأفعال المسكئين فاقضى اللفظ فصلاً وصار ذلك هو الوطء من بين سائر الأفعال يعرف الاستعمال وكذلك قوله حرمت عليكم اللبنة والدم وأحلّت لكم بهيمة الأنعام أى الأكل ويقرب منه وأسأل القرية أى أهل القرية لأنه لا بد من الأهل حتى يعقل السؤال فلا بد من إضماره ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار دون الاقتضاء والقول في هذا قريب

الضرب الثاني

ما يؤخذ من إشارة اللفظ لا من اللفظ ونفى به ما ينبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه فكأن المتكلم قد نفى عن إشارته وحر كته في أثناء كلامه ما لا يدل عليه نفس اللفظ فيسمى إشارة فكذلك قد ينبع اللفظ ما لم يقصد به ويبقى عليه ومثال ذلك تمسك العلماء في تقدير أقل الطهر وأقل الحيض بخمسة عشر يوماً بقوله عليه السلام أنهم ناقصات عقل ودين فقل ما نقصان دينهن فقال تقدم إحداهن في قصر بيتها شطر درهمها لا تعصلي ولا تصوم فهذا إنما سبق لبيان نقصان الدين وما وقع النطق بقصداً إلا به لكن حصل به إشارة إلى أكثر الحيض وأقل الطهر وأنه لا يكون فوق شطر الدرهم وهو خمسة عشر يوماً من الشهر إذ لو تصور الزيادة لتعرض لها عند قصد المبالغة في نقصان دينها ، ومثاله استدلال الشافعي رحمه الله في تنجيس الماء القليل بنجاسة لا يخبره بقوله عليه السلام « فإذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدرى أين بات يده » إذ قال لولا أن يبين النجاسة ينجس لكان توهمها لا يوجب الاستعجاب ، ومثاله تقدير أقل مدة الجمل بسعة أشهر أخذاً من قوله وجله وفصائله ثلاثون شهراً ، وقد قال في موضع آخر وفصائله في مامين ومثاله المصير إلى أن من وطئه الليل في رمضان فأصبح جنباً لم يفسد صومه لأنه قال وكلوا واشربوا حتى يتبين وقال فالآن باغروهن ثم مد الرخصة إلى أن يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر فتشعر الآية بجواز الأكل والشرب والجماع في جميع الليل ومن فعل ذلك في آخر الليل استأخر غسله إلى النهار وإلا وجب أن يحرم الوطء في آخر جزء من الليل بمقدار ما يتسع للنسل فهذا ومثاله مما يكثر ويسمى إشارة اللفظ

الضرب الثالث

فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما فإنه كما فهم وجوب القطع والجلد على السارق والزاني وهو المنطوق به فهم كون السرقة والزنا علة لتحكم وكونه علة غير منطوق به لكن يسبق إلى الفهم من غوى الكلام وقوله تعالى « إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم » أى ليرم وغورهم وكذلك كل ما خرج من خرج الدم والمدح والتزغيب والتزهيب وكذلك إذا قال ذم الفاجر ومدح المطيع وعظم العالم فجميع ذلك يفهم منه التعليل من غير نطق به وهذا قد يسمى إيماء وإشارة كما يسمى غوى الكلام ولحنه وإليك الخيرة في تسميته وبد الوقوف على جنسه وحقيقته

الضرب الرابع

فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده كهمم تحريم الشتم والقتل والضرب من قوله تعالى « ولا تقل لها أف ولا تنهرها » وفهم تحريم مال اليتيم وأحراقه وإهلاكه من قوله تعالى « إن الذين يأكلون أموال اليتيم ظلماً » وفهم ما وراء الدرّة والدينار من قوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره » وقوله « ومنهم من إن تأمنه دينار لا يؤده إليك » وكذلك قول الغافل ما أكلت له برّة ولا شربت له شرّة ولا أخذت من ماله حبة فانه يدل على ما وراءه ﴿ فان قيل ﴾ هذا من قبيل التنبيه بالأدنى على الأعلى ﴿ قلنا ﴾ لا يحجر في هذه التسمية لكن يشترط أن يفهم أن مجرد ذكر الأدنى لا يحصل هذا التنبيه ما لم يفهم الكلام وما سبق له فلولاً معرفتنا بأن الآية سبقت لتعظيم الوالدين واحترامهما لما فهمنا منع الضرب والقتل من منع التأنيف إذ قد يقول السلطان إذا أمر بقتل ملك لا تخل له أف لكن إقتله وقد يقول والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرق ماله فلا يمت ﴿ فان قيل ﴾ الضرب حرام قياساً على التأنيف لأن التأنيف إنما حرم للإيذاء وهذا الإيذاء فوقه ﴿ قلنا ﴾ إن أردت بكونه قياساً أنه محتاج إلى تأمل واستنباط علة فهو خطأ وإن أردت أنه مسكوت فهم من منطوق فهو صحيح بشرط أن يفهم أنه سبق إلى الهمم من المنطوق أو هو معه وليس متأخراً عنه وهذا قد يسمى مفهوم الموافقة وقد يسمى خرق القبط ولكل فريق اصطلاح آخر فلا تلتفت إلى الألفاظ واجتهد في إدراك حقيقة هذا المجلس

الضرب الخامس

هو المفهوم ومعناه الاستدلال بخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عماعدها ويسمى مفهوماً لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق ولا فاعل دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم وربما سمي هذا دليل الخطاب ولا التفات إلى الأساس وحقيقته أن تعليق الحكم بأحد وصفي الشيء هل يدل على نفيه عما يخالفه في الصفة كقوله تعالى « ومن قتل منكم متعمداً » وكقوله عليه السلام في سائمة الزكاة والحب أحق بنفسها من وليها ومن باع نخلة مؤبرة فتمرتها للبائع فتخصيص العمدة والسوم والحبية والتأخير بهذه الأحكام هل يدل على نفي الحكم عما عداها ، فقال الشافعي ومالك والأكثر من أصحابهما أنه يدل وإليه ذهب الأشعري إذ احتج في اثبات خبر الواحد بقوله تعالى « إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » قال هذا يدل على أن السدل بخلافه . واحتج في مسألة الرؤية بقوله تعالى « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » قال وهذا يدل على أن المؤمنين بخلافهم وقال جماعة من المتكلمين ومنهم القاضي وجماعة من حنابلة الفقهاء ومنهم ابن شريح أن ذلك لادلالة له وهو الوجه عندنا « ويدل عليه مسالك ﴿ الأول ﴾ أن إثبات زكاة السائمة مفهوم أما نفيها عن المعلوفة اقتباساً من مجرد الإثبات لا يلزم إلا ينقل من أهل اللغة متواتر أو جار مجرى العواتر والجاري مجرى المتواتر كما تبنا بأن قولهم ضربوب وقتول وأمثلة للتكثير وأن قولهم علم وأعلم وقدر لبالغة أعني الأفضل أما نقل الأحاد فلا يكفي إذ الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى بقول الأحاد مع جواز الغلط لاسبيل إليه ﴿ فان قيل ﴾ فمن نفي المفهوم انقصر إلى نقل متواتر أيضاً ﴿ قلنا ﴾ لا حاجة إلى حجة فيما لم يضعه فان ذلك لا ينهائى إنما الحجة على من يدعى الوضع ﴿ الثاني ﴾ حسن الاستفهام فان من قال إن ضربك زيد حامداً قاضيه حسن أن يقول فان ضربني خاطئاً فأضربه وإذا قلنا أخرج الزكاة من ماشيتك السائمة حسن أن يقول هل أخرجها من المعلوفة وحسن الاستفهام يدل على أن ذلك غير مفهوم فانه لا يحسن في المنطوق وحسن في المسكوت عنه ﴿ فان قيل ﴾ حسن لأنه قد لا يراى به النفي مجازاً ﴿ قلنا ﴾ الأصل أنه إذا أحتمل ذلك كان حقيقة وإما يرد إلى المجاز ضرورة دليل ولا دليل ﴿ المسلك الثالث ﴾ أنا نجد معلقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق وتارة مع المخالفة قائلين بالوصف معلوم منطوق

والنفي عن المسكوت محتمل فليكن على الوقف إلى البيان بقرينة زائدة ودليل آخر أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بشير دليل يعارضه عكسه من غير ترجيح (المسلك الرابع) أن الخبر عن ذي الصفة لا ينفي غير الموصوف فإذا قال قام الأسود أو خرج أو قعد لم يدل على نفيه عن الأبيض بل هو سكوت عن الأبيض وإن منع ذلك مانع وقد قيل به لزمه تخصيص القلب والاسم العلم حتى يكون قولك رأيت زيداً نفيًا للرؤية عن غيره وإذا قال ركب زيد لم يدل على نفي الركوب عن غيره وقد تبع هذا بعضهم وهو محتمل واختراع على اللغات كلها فإن قولنا رأيت زيداً لا يوجب نفي رؤيته عن زوب زيد وذواته وخادمه ولا عن غيره إذ يلزم أن يكون قوله زيد عالم كقوله لأنه نفي العلم عن الله وبلائه وكنته ورسله وتوابعه نفي الله كقوله لأنه نفي النبوة عن محمد عليه السلام وعن غيره من الأنبياء (فإن قيل) هذا قياس الوصف على القلب ولا قياس في اللغة قلنا ما قصدنا به الاضرب مثال لينته به حتى يعلم أن الصفة لتعريف الموصوف فقط كما أن أسماء الأعلام لتعريف الأشخاص ولا فرق بين قوله في الغنم زكاة في نفي الزكاة عن البقر والأولاد وبين قوله في سائمة الغنم زكاة في نفي الزكاة عن المعلوفة (المسلك الخامس) أنا كما لا نشك في أن للعرب طرقاً إلى الخبر عن غير واحد واثنين وثلاثة اقتصاراً عليه مع السكوت عن الباقي فلها طريق أيضاً الخبر عن الموصوف بصفة فنقول رأيت الظريف وقام الطويل ونكحت الثيب واشترت السائمة وبعت النخلة ماؤرة فلو قال بعد ذلك نكحت البكر أيضاً واشترت المعلوفة أيضاً لم يكن هذا منافضاً للأول ورفضاً له وتكدياً لنفسه كما لو قال ما نكحت الثيب وما اشتريت السائمة ولو فهم النفي كما فهم الانبيات لكان الانبيات بعده تكدياً ومضاداً لما سبق وقد احتج القائلون بالمقوم بمسالك (الأول) أن الشافعي رحمه الله من جهة العرب ومن علماء اللغة وقد قال بدليل الخطأ وبذلك أبو عبيدة من أئمة اللغة وقد قال في قوله عليه السلام (الواجد ظلم بعمل عرضه وعغو به فقال دليله أن من ليس بواجد لا يحمل ذلك منه وفي قوله لأن يتلى مجوف أحدكم كيتاً حتى يره (١) خير من أن يتلى شعراً فقيل أنه أراد الهجاء والسب وأجوب الرسول عليه السلام فقال ذلك حرام قاطبة وكثيره امتلاء به الجوف أو قصر فتخصيصه بالامتلاء يدل على أن مادونه بخلافه وأن من لم يصير للشعر ليس مراداً بهذا الوحيد والجواب أنهما إن قلناه عن اجتهاد فلا يجب تقليدهما وقد صرحا بالاجتهاد إذ قالوا لو لم يدل على النفي لما كان للتخصيص بالذكر قائدة وهذا الاستدلال معرض للاعتراض كما سيأتي فليس على المجتهد قبول قول من لم تثبت عصمته عن الخطأ فيما يظنه بأهل اللغة أو بالرسول وإن كان ما قلناه عن نقل فلا يثبت هذا بقول الآحاد ويعارضه أقوال جماعة أنكروه وقد قال قوم لا تثبت اللغة بنقل أرباب اللغاة والآراء انتهت يميلون إلى ضرورة مذاهبهم فلا تحصل الثقة بقولهم (المسلك الثاني) أن الله تعالى قال ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام لأز يدن على السبعين فهذا يدل على أن حكم ما عدا السبعين بخلافه . والجواب من أوجه : الأول أن هذا خبر واحد لا تقوم به الحجة في اثبات اللغة والأظهر أنه غير صحيح لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى بمالفة في اليأس وقطع الطمع عن التفرد كقول القائل اشفع أولاً تشفع وإن شئت لهم سبعين مرة لم أقبل منك شفاعتك الثاني أنه قال لأز يدن على السبعين ولم يقل ليغفر لهم فما كان ذلك لا انتظار التفرد بل لعله كان لاستئالة قلوب الأحياء منهم لما رأى من المصلحة فيهم ولترغيبهم في الدين لا لانتظار غفران الله تعالى للوقوع مع البالفة في اليأس وقطع الطمع . الجواب الثالث أن تخصيص نفي المغفرة بالسبعين أدل على جواز المغفرة بعد السبعين أو على وقوعه . فإن قلتم على وقوعه فهو خلاف الإجماع وإن قلتم على جوازه فقد كان الجواز ثابتاً بالعلم قبل الآية فأنفي الجواز للمقدر بالسبعين والزيادة ثبت جوازها بدليل العقل لا بالمقوم

(المسلك الثالث لهم) ان الصعابة قالوا الماء من الماء منسوخ بقول عائشة رضى الله عنها اذا التقي الختانان فقد وجب الفسل فلو لم يتضمن نفي الماء عن غير الماء لما كان وجوبه بسبب آخر نسخا له فانه لم ينسخ وجوبه بالماء بل انحصاره عليه واختصاصه به والجواب من أوجه: الأول أن هذا نقل آحاد ولا تثبت به اللغة. الثاني أنه إنما يصح عن قوم مخصوصين لا عن كافة الصحابة فيكون ذلك مذهبا لهم بطريق الاجتهاد ولا يجب تقليد. الثالث أنه يحتمل أنهم فهموا منه أن كل الماء من الماء قهوما من لفظ الماء المذكور أولا العموم والابتغراق لجنس استعمال الماء وفهموا آخره أن كون خير الثقاء الختانين نسخا لعموم الأول لا لمفهومه ودليل خطابه وكل عام أريد به الاستغراق فالخاص بعده يكون نسخا لمضيه ويقابلان إن اتحدت الواقعة. الرابع أنه نقل عنه عليه السلام أنه قال لا ماء إلا من الماء وهذا تصريح بطرفي النفي والاثبات كقوله عليه السلام لا نسكاح إلا بولي ولا صلاة إلا بطهور، وروى أنه أتى باب رجل من الأنصار فصاح به فلم يخرج ساعة ثم خرج ورأسه يقطر ماء فقال عليه السلام عجلت عجلت ولم تزل فلا تتفلسل قالما من الماء وهذا تصريح بالنفي فأروا خير الثقاء الختانين ناسخا لما فهم من هذه الأدلة. الخامس أنه قال في رواية إنما الماء من الماء وقد قال بعض منكرى المفهوم ان هذا للحصر والنفي والاثبات ولا مفهوم للقب والماء اسم لقب فدل أنه مأخوذ من الحصر الذي دل عليه الألف واللام وقوله إنما ولم يقل أحد من الصحابة أن المنسوخ مفهوم هذا اللفظ فعمل المنسوخ عمومه أو حصره العلوم لا بمجرد التخصيص والكلام في مجرد التخصيص

(المسلك الرابع) قولهم ان يلى بن أمية قال لعمر رضى الله عنه ما بالنا نقصر وقد أمنا فقال تعجبت مما تعجبت منه فسألت النبي عليه الصلاة والسلام فقال هي صدقة تصدق الله بها عليكم أوعلى عباده فاقبلوا صدقته وأمعنهما من بطلان مفهوم تخصيص قوله تعالى إن خفتم قلنا لأن الأصل الإتمام واستثنى حالة الخوف فكان الإتمام واجبا عند عدم الخوف بحكم الأصل لا بالتخصيص (المسلك الخامس) أن ابن عباس رضى الله عنهما فهم من قوله إنما الربا في النسيئة نفي ربا الفضل وكذا عقل من قوله تعالى ما كان له اخوة فلائمه السدس أنه وإن كان له أخوات فلائمه الثلث وكذلك قال الأخوات لا يرثن مع الأولاد لقوله تعالى إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك فانه لما جعل لها النصف بشرط عدم الولد دل على انتفائه عند وجود الولد. والجواب عن هذا من أوجه: الأول أن هذا فاجه أن يكون مذهب ابن عباس ولا صحة فيه. الثاني أن جميع الصحابة خالفوه في ذلك فان دل مذهبه عليه دل مذهبهم على تقيضه. الثالث أنه لم يثبت أنه دفع ربا الفضل بمجرد هذا اللفظ بل ربما دفعه بدليل آخر وقرينة أخرى. الرابع أنه لمه اعتقد أن البيع أصله على الإباحة بدليل العقل أو عموم قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا فاذا كان النهى قاصرا على النسيئة كان الباقي حلالا بالعموم ودليل العقل لا بالمفهوم. الخامس أنه روى أنه قال لا ربا إلا في النسيئة وهذا نص في النفي والاثبات وقوله إنما الربا في النسيئة أيضا قد أقربه بعض منكرى المفهوم لما فيه من الحصر (المسلك السادس) أنه اذا قال اشترى عبدا أسود فبهم نفي الأبيض وإذا قال اضربه إذا قام فبهم المنع إذا لم يتم (قلنا) هذا باطل بل الأصل منع الشراء والضرب إلا فيما أذن والاذن قاصر. فبقى الباقي على النفي وتولد منه درك الفرق بين الأبيض والأسود ومعاد الفرق إيجابا ونفي ومستند النفي الأصل ومستند الإثبات الاذن القاصر والذمن إنما يقبض للفرق عند الاذن القاصر على الأسود فانه يذكر الأبيض فيسبق إلى الأوهام العامة أن ادراك الذهن هذا الاختصاص والفرق من الذكر القاصر لا بل هو عند الذكر القاصر لكن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر والآخر كان حاصلا في الأصل فيذكره عند التخصيص فكان حصول الفرق عنده لابه فهذا مزية القدم وغو دقيق ولا جله غلط الأكثرون، ويدل عليه أيضا أنه لو عرض على البيع شاة وبقرة وغنما وسالم وقال اشتر غنما والشاة لسبق إلى فهم الفرق بين غنم وسالم وبين البقرة والشاة واللقب لا لمفهومه بالانفاق عند كل

محصل إذ قوله لا ينموا البر بالبر لم يدل على نفي الربا من غير الأشياء الستة بالاتفاق ولودل لا نحسم باب القياس وإن القياس قائده إبطال التخصيص وتعدية الحكم من المنصوص إلى غيره لكن مزلة القدم ما ذكرناه وهو جار في كل ما يتضمن الاقطاع من أصل ثابت كقوله أنت طالق إن دخلت الدار فإن لم تدخل لم تطلق لأن الأصل عدم الطلاق لا لتخصيص الدخول بدليل أنه لو قال إن دخلت فلست بطالق فلا يقع إذا لم تدخل لأنه ليس الأصل وقوع الطلاق حتى يكون تخصيص النفي بالدخول موجبا للرجوع إلى الأصل عند عدم الدخول وهذا واضح (المسلك السابع) وعليه تحويل الأكثرين وهو السبب الأعظم في وقوع هذا الوهم أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له قاعدة فإن استوت السامنة والمعلوفة والتب والسكر والعمد والغلط فلم خصص البعض بالذكر والحكم شامل والحاجة إلى البيان تم القسمين فلا داعي له إلى اختصاص الحكم والاصار الكلام لنوأ . والجواب من أربعة أوجه : الأول أن هذا عكس الواجب فإنكم جعلتم طلب العائدة طريقا إلى معرفة وضع اللفظ وينبغي أن يفهم أولا الوضع ثم ترتب القاعدة عليه والعلم بالعائدة ثمرة معرفة الوضع أما أن يكون الوضع تبع معرفة القاعدة فلا . الثاني هو أن عماد هذا الكلام أصلان : أحدهما أنه لا بد من قاعدة التخصيص . والثاني أنه لا قاعدة إلا اختصاص الحكم والنتيجة أنه القاعدة إذا ، ومسل أنه لا بد من قاعدة لكن الأصل الثاني وهو أنه لا قاعدة إلا هذا فغير مسلم قلل فيه قاعدة فليست القاعدة محصورة في هذا بل البواعث على التخصيص كثيرة واختصاص الحكم أحد البواعث (فان قيل) فلو كان له قاعدة أو عليه باعث سوى اختصاصه الحكم لعرفناه (قلنا) ولم قلتم ان كل قاعدة ينبغي أن تكون معلومة لكم فلعلمها حاضرة . ولم نثروا عليها فكأنكم جعلتم عدم علم القاعدة علما يعدم القاعدة وهذا خطأ فماد هذا الدليل هو الجهل بقاعدة أخرى الثالث وهو قاصمة الظهر على هذا المسلك أن تخصيص القلب لا يقول به محصل فلم تطلبوا القاعدة فيه فإذا خصص الأشياء الستة في الربا وعم الحكم في المكيلات والمطومات كلها وخصص التتم بركاة مع وجوبها في الإبل والبقر لما سببه مع استواء الحكم فيقال لعل اليه داعيا من سؤال أو حاجة أو سبب لا نعرفه فليكن كذلك في تخصيص الوصف . الرابع أن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد : الأولى أنه لو استوجب جميع عمل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال فأراد بتخصيص بعض الألقاب والأوصاف بالذكر أن يعرض المجتهدين لقواب جزيل في الاجتهاد إذ بذلك تخوف دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظا بألقابهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم حتى لا يبقى للقياس مجال . الثانية أنه لو قال في التتم زكاة ولم يخص السائمة لجاز لاجتهاد اخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد الذي يتقدم له نفس السائمة بالذكر لطاس المعلوفة عليها ان رأى أنها في معناها أولا قطع بها تفتي السائمة بمزل عن محل الاجتهاد وكذلك لو قال لا ينموا الطعام بالطعام ربما أدى اجتهاد مجتهد إلى اخراج البر والتمر فنقض على مالا وجه لاجراجه وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد لاسما ولو ذكر الطعام أو التتم وهو لفظ عام لصار عند الواقعية محتملا للعموم والبر خاصة أو التمر خاصة والمعلوفة خاصة والسائمة خاصة فأخرج المخصوص عن محل الوقف والشك ورد الباقي إلى الاجتهاد لما رأى فيه من اللطف والصلاح . الثالثة أن يكون الباعث على التخصيص للأشياء الستة عموم وقوع أو خصوص سؤال أو وقوع واقعة أو اتفاق معاملة فيها خاصة أو غير ذلك من أسباب لا تطلع عليها فمدع علمنا بذلك لا يتزل بمنزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيا لم نعرفه فكذلك في الأوصاف (المسلك الثامن) قولهم ان التطبيق بالصفة كالتطبيق بالعلة وذلك بوجوب الثبوت ببيوت العلة والانتفاء بانتفاءها والجواب أن الخلاف في العلة والصفة واحد فتطبيق الحكم بالعلة بوجوب ثبوته بثبوتها أما انتفائه بانتفاءها فلا ، بل يبقى بعد انتفاء العلة على ما يقتضيه الأصل وكيف ونحن نجهز تحليل الحكم بعينين فهو كأن إيجاب الثبوت بالردة بالثبوت عند انتفاءها

لـسكان إيجاب القصاص نسخا لذلك التقي بل قائدة ذكر الملة معرفة الرابطة فقط وليس من فائدته أيضا تعبدية الملة من عملها إلى غير عملها فان ذلك عرف بورود التعبد بالقياس ولولا ذلك لكان قوله حرمت عليكم الخمر لشدها لا يوجب تحريم التنبذ المشتد بل يجوز أن تكون الملة شدة الخمر خاصة إلى أن يرد دليل وتعبد باتباع الملة وترك الالتفات إلى المحل (المسلك التاسع) استدلالهم بتخصيصات في الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات وسبيل الجواب عن جميعها إما لباقها على الأصل أو معرفتها بدليل آخر أو بقرينة ولو دل ما ذكره دللت تخصيصات في الكتاب والسنة لا أثر لها على تقيضه كقوله تعالى «ومن قتله فكم ممتدأ» في جزاء الصيد إذ يجب على الخطأىء وقوله تعالى «ومن قتل مؤمنا خطأ فصحر برقة مؤمنة» إذ يجب على العائد عند الشافعي رحمه الله وقوله «ليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم» الآية، وقوله في الخلع «وان خفتم شقاق بينهما فامتوا حكما من أهله وحكما من أهلها» وقوله عليه السلام (أيا امرأة نكحت بغير إذن وليها) إلى أمثال له لا تحصى

القول في درجات دليل الخطاب

اعلم أن توم التقي من الاثبات على مراتب ودرجات وهي ثمانية : الأولى وهي أبدها وقد أقر بطلانها كل محصل من الغالين بالمفهوم وهو مفهوم القلب كتخصيص الأشياء الستة في الربا . الثانية الاسم المشتق الدال على جنس كقوله لا تنهوا الطعام بالطعام وهذا أيضا يظهر إلحاقه بالقلب لأن الطعام لقب لجنسه وان كان مشتقا مما يطعم إذ لا تدرك تفرقة بين كقوله في الفتم زكاة وفي الماشية زكاة وان كانت الماشية مشتقة مثلا . الثالثة تخصيص الأوصاف التي تطرأ وتزول كقوله الثيب أحق بنفسها والسائمة تحب فيها الزكاة فلاجل أن السوم يطرا ويؤول ربما يتقاضى الدهن طاب سبب التخصيص وإذا لم يجد محله على انتفاء الحكم وهو أيضا ضعيف ومنشؤه الجهل بمعرفة الباعث على التخصيص . الرابعة أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدراك والبيان كما لو قال في الفتم السائمة زكاة وكقوله من باع نخلة مؤبرة فتمرها بالبيع واقتلوا المشركين الحر بين فانه ذكر الفتم والنخلة والمشركين وهي عامة فلو كان الحكم معها لما أنشأ بعده استدراكا لكن الصحيح أن مجرد هذا التخصيص من غير قرينة لا مفهوم له فيرجع حاصل الكلام إلى طلب سبب الاستدراك ويجوز أن يكون له سبب سوى اختصاص الحكم لم نعرفه ووجه التفاوت بين هذه الصور أن تخصيص القلب يمكن محله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه ولذلك ذكر الأشياء الستة فهذا احتمال وهو الغفلة عن غير المنطوق به والغفلة عن البكر عند التعرض للثيب أبعد لأن ذكر الصفة بذكر ضدها يضعف هذا الاحتمال فصار احتمال المفهوم أظهر وعند الاستدراك بعد التعميم انقطع هذا الاحتمال بالكلية فظهر احتمال المفهوم لانقسام أحد الاحتمالات الباعثة على التخصيص لكن وراء هذه احتمالات داعية إلى التخصيص وان لم نعرفها فلا يصح بما لا يلزم فينظر إلى لفظه ومن تعرض للفتم السائمة والنخلة المؤبرة فهو ساكت عن الملوقة وغير المؤبرة كما لو قال في السائمة وفي المؤبرة وكما لو قال في سائمة الفتم زكاة الخامسة الشرط وذلك أن يقول ان كان كذا فاقبل كذا وإن جاءكم كرم قوم فأكرموا « وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » وقد ذهب ابن شريح وجماة من المنكرين للمفهوم إلى أن هذا يدل على التقي والذي ذهب إليه القاضي انكاره وهو الصحيح عندنا على قياس ماسق لأن الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجود الشرط فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط أما أن يدل على عدمه عند عدم فلا وقرن بين أن لا يدل على الوجود فيبقى على ما كان قبل الذكر وبين أن يدل على التقي فينقض عما كان والدليل عليه أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز تعليقها قال الحكم بالمال للدمعي ان كانت له بيعة واحكم له بالمال إن شهد له شاهدان لا يدل على تقي الحكم بالاقرار واليمين والشاهد ولا يكون

الأمر بالحكم بالاقرار والشاهد والعين نسخا له ورفعا للنص أصلا ولهذا المتي جزأه بغير الواحد وقوله تعالى « ولئن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن » أنكر أبو حنيفة مفهومه لما ذكرناه ويجوز أن توافق الشافعي في هذه المسئلة وإن خالفناه في المفهوم من حيث أن انقطاع ملك النكاح يوجب سقوط النفقة إلا ما استثنى والحامل هي المستثنى فينبغي الحائل على أصل النفي وانضت نفقتها لا بالشرط لكن بانقضاء النكاح الذي كان علة النفقة . السادسة قوله عليه السلام إنما الماء من الماء وإنما الشفعة فيما لم يقسم وإنما الولاء لمن أعتق وإنما الربا في النسيئة وإنما الأعمال بالنيات وهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للمفهوم على إنكاره وقالوا إنه اثبات فقط ولا يدل على الحصر وأقر القاضي بأنه ظاهر في الحصر محتمل للتأكيد إذ قوله تعالى إنما الله إله واحد وإنما يخشى الله من عباده العلماء بشر الحصر ولكن قد يقول إنما التي عهد وإنما العالم في البلد زيد يريد به الكمال والتأكيد وهذا هو المختار عندنا أيضا ولكن خصص القاضي هذا بقوله إنما ولم يطرده في قوله الأعمال بالنيات والشفعة فيما لم يقسم وتصريحا للتكثير وتحجيلا للتسليم والعالم في البلد زيد وعندنا أن هذا يلحق بقوله إنما وإن كان دونه في القوة ولكنه ظاهر في الحصر أيضا فإنا نترك التفرقة بين قول القائل زيد صديقي وبين قوله صديقي زيد وبين قوله زيد عالم وبين قوله العالم زيد وهذا التحقيق وهو أن الخير لا يجوز أن يكون أخص من المبتدأ بل ينبغي أن يكون أعم منه أو مساويا له فلا يجوز أن تقول الحيوان إنسان ويجوز أن تقول الإنسان حيوان فإذا جعل زيدا مبتدأ وقال زيد صديقي جاز أن تكون الصداقة أعم من زيد وزيدا أخص من الصديق لأن المبتدأ يجوز أن يكون أخص من الخير أما إذا جعل الصديق مبتدأ فقال صديقي زيد فلو كان له صديقي آخر كان للبتدأ أعم من الخير والخير أخص وكان كقوله اللون سواد والحيوان إنسان وذلك متنع وإن كان عكسه جائزا (فان قيل) يجوز أن يقول صديقي زيد وعمرو أيضا والولاء لمن أعتق ولمن كاتب ولمن باع بشرط العتق ولو كان للحصر لكان هذا نقضا له (قلنا) هو الحصر بشرط أن لا يقرن به قبل الفراغ من الكلام ما يفهمه كما أن الشرقة لمنها بشرط أن لا يحصل بها الاستثناء وقوله ائتموا المشركين ظاهر في الجميع بشرط أن لا يقول إلا زيد إلا البقرة مد الحسك إلى غاية بصيفة إلى وحتى كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن فلا تحمل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى حتى يطهروا الجزية عن يد وقد أصر على إنكار هذا أصحاب أبي حنيفة وبعض المنكرين للنبوء وقالوا هذا نطق بما قبل الغاية وسكوت عما بعد الغاية فيبقى على ما كان قبل النطق وأقر القاضي بهذا لأن قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وحتى يطهرن ليس كلاما مستقلا فإن لم يصلح بقوله ولا تقربوهن وقوله فلا تحمل له فيكون لقوا من الكلام وإنما صح لما فيه من إضمار وهو قوله حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فصل ولهذا يوجب الاستفهام إذا قال لا تمط زيدا حتى يقوم ولو قال أعطه إذا قام فلا يحسن إذ معناه أعطه إذا قام ولأن الغاية نهاية الشيء مقطعة فإن لم يكن مقطع فلا يكون نهاية فانه إذا قال اضربه حتى يتوب فلا يحسن منه أن يقول وهل أضربه وإن تاب وهذا وإن كان له ظهور ما ولكن لا يشك عن نظر إذ يحصل أنت يقال كل ماله ابتداء فنائه مقطع لبدايته فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية فيكون الاثبات مقصورا أو ممدودا إلى الغاية للذكورة ويكون ما بعد الغاية كما قبل البداية فإذا مده الرتبة أضعف في الدلالة على النفي مما قبلها . الرتبة الثامنة لا عالم في البلد إلا زيد وهذا قد أنكره غلاة منكرين للمفهوم وقالوا هذا نطق بالمستثنى عنه وسكوت عن المستثنى فما خرج بقوله إلا لفتناه أتمم يدخل في الكلام فصار الكلام مقصورا على الباقي وهذا ظاهر البطلان لأن هذا صريح في النفي والاثبات فمن قال لا إله إلا الله لم يقتصر على النبي بل أشهد الله تعالى الألوهية ونهاها عن غيره ومن قال لا عالم إلا زيد فلا في إلا على ولا سيف إلا ذو الفقار فقد نفي وأثبت قطعاً وليس كذلك قوله لا صلاة إلا بطهور ولا نكاح إلا بولي ولا تبيعوا النبي

بالبر إلا سواء بسواء هذا صيغة الشرط ومقتضاها نفي النفي عند انقضاء الشرط فليس منطوقا به بل تنص الصلوة مع الطهارة لسبب آخر وكذلك التكاح مع الولي والبيع مع المساواة وهذا على وفق قاعدة المفهوم فإن إثبات الحكم عند ثبوت وصف لا يدل على إبطاله عند انقضاء بل يبقى على ما كان قبل النطق وكذلك فيه عند انقضاء شيء لا يدل على إثباته عند ثبوت ذلك الشيء بل يبقى على ما كان قبل النطق ويكون المنطوق به النفي عند الانقضاء فقط بخلاف قوله لا إله إلا الله ولا عالم إلا زيد لأنه إثبات ورد على النفي والاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي وقوله لا صلاة ليس فيه تعرض للطهارة بل للصلاة فقط وقوله إلا بطهور ليس إثباتاً للصلاة بل للطهور الذي لم يتعرض له في الكلام فلا يفهم منه إلا الشرط (مسئلة) للقائلون بالمفهوم أقروا بأنه لا مفهوم لقوله وإن خفت شقاق بينهما ولا لقوله أيما امرأة تكحت بغير إذن ولها لأن الباعث على التخصيص العادة لأن الخلع لا يجري إلا عند الشقاق والمرأة لا تنكح نفسها إلا إذا أبى الولي وكذلك القائلون بمفهوم اللقب قالوا لا مفهوم لقوله صبوا عليه ذنوباً من ماء وليستنج ثلثة أحجار لأنه ذكرهما لكونهما غائبين وإذا كان يسقط المفهوم بمن هذا الباعث فثبت لم يظهر لنا الباعث احتمل أن يكون ثم باع ثم يظهر لنا فكيف يبنى الحكم على عدم ظهور الباعث لنا (فان قيل) فلو اتفق الباعث المخصص في علم الله تعالى واستوت الحاجة في المذكور والمسكوت واستويا في الذكر ولم يكن أحدهما منسياً فهل يجوز للنبي عليه السلام أن يخص أحدهما بالذكر فإن جوزتم فهو نسبة له إلى اللغو والبعث وكان كقوله يجب الصوم على الطويل والأبيض فقلنا وهل يجب على القصير والأسود فقال نعم (قلنا) فلم خصصت هذا بالذكر فقال بالتشبي والتحكم فلا شك أنه ينسب إلى خلاف الحد ويصلح ذلك لأن يلقب به ليضحك منه كما يقول القائل اليهودي إذا مات لا يصير فيكون ذلك حزوا فثبت بهذا أن هذا دليل إن لم يكن باعث فإذا لم يظهر فلا أصل عديمه أما إسقاط دلالة لثوم باعث على التخصيص سوى اختصاص الحكم به فهو رفع للدلالة بالثوم قلنا ما ذكرتموه مسلم وهو أيضاً جار في تخصيص اللقب واليهودي اسم لقب ويستقيم تخصيصه ولا مفهوم للقب لأن ذلك يحسم سبيل القياس وإنما أسقط مفهوم اللقب لأنه ليس فيه دلالة من حيث المعنى بل هو نطق بشيء وسكوت عن شيء فينبغي أن يقال فلم سكت عن البعض ونطق بالبعث فنقول لا ندري فإن ذلك يجعل أن يكون بسبب اختصاص الحكم ويحتمل أن يسكون بسبب آخر فلا يثبت الاختصاص بمجرد احتمال ووم وكذلك تخصيص الوصف ولا فرق فإذا أسأنا ندراً الدليل بالوم بل المخصص يبنى الدليل على الوم فانه مالم ينف سائر البواعث لا يمتنع باعث اختصاص الحكم وتقدير انقضاء البواعث وم مجرد وأما قول القائل اليهودي إذا مات لا يصير فليس استباحه للتخصيص بل لأنه ذكر ما هو جلي فانه لو قال الانسان إذا مات لم يصير أو الحيوان إذا مات لا يصير استفتح ذلك لأنه تعرض لما هو واضح في نفسه فان تعرض لمشكل فلا يستفتح التخصيص في كل مقام كقوله العبد إذا وقع في الحج لزمته الكفارة فهذا لا يستفتح وإن شاركه الحر وكقوله الانسان لا يحرك إلا بالارادة ولا يريد إلا بعد الادراك فلا يستفتح وإن كان سائر الحيوان شاركه فيها * هذا تمام التحقيق في المفهوم وبه تمام النظر في الفن الثاني وهو اقتباس الحكم من اللفظ لامن حيث صيغته ووضع بل من حيث غوامز وإشارته ولم يبق إلا الفن الثالث وهو اقتباس الحكم من حيث معناه ومعقوله وهو القياس والقول فيه طويل * ونرى أن تلحق بآخر الفن الثاني القول في فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم وسكوته ووجه دلالة على الأحكام فانه قد ثبت أنه نازل منزلة القول في الدلالة ثم بعد الفراغ منه نخوض في الفن الثالث وهو شرح القياس

القول في دلالة أفعال النبي عليه السلام وسكوته واستبشاره وفيه فصول :

الفصل الأول في دلالة الفعل

وتقدم عليه مقدمة في عصمة الأنبياء فنقول لما ثبت برهان العقل صدق الأنبياء وتصدق الله تعالى أيام المعجزات فكل ما يناقض مدلول المعجزة فهو محال عليهم بدليل العقل ويناقض مدلول المعجزة جواز الكفر والجهل بالله تعالى وكنهى رسالة الله والكذب والخطأ والغلط فيما يبلغ والتقصير في التبليغ والجهل بتفاصيل الشرع الذي أمر بالدعوة إليه أماما يرجع إلى مفارقة الذنب فيما يخصه ولا يتعلق بالرسالة فلا يدل على عصمتهم عنه عندنا دليل العقل بل دليل التوقيف والاجماع قد دل على عصمتهم عن الكبائر وعصمتهم أيضا عما يصغر أقدارهم من القاذورات كالزنا والسرقة واللواط أما الصغائر فقد أكرها جماعة وقالوا الذنوب كلها كبائر فأوجوا عصمتهم عنها والصحيح أن من الذنوب صغائر وهي التي تكفرها الصلوات الخمس واجتناب الكبائر كما ورد في الخبر وكما قررنا حقيقته في كتاب التوبة من كتاب إحياء علوم الدين «فان قيل» لم ثبت عصمتهم بدليل العقل لأنهم لو لم يعضموا لتفرقت قلوب الخلق عنهم «فلنا» لا يجب عندنا عصمتهم من جميع ما ينشر فقد كانت الحرب سجلا بينه وبين الكفار وكان ذلك ينفر قلوب قوم عن الإيمان ولم يعضم عنه وإن ارتاب المبطون مع أنه حفظ عن الخط والكناية كإبرتاب المبطون وقد ارتاب جماعة بسبب النسخ كما قال تعالى «وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتقر» وجماعة بسبب التشابهات فقالوا كان يدعى كل كشف النطاء لو كان نبيا لخلص الخلق من كدات الجهل والخلال كما قال تعالى «فيؤمنون ما شابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله» وهذا لأن قبي المشرقات ليس بشرط دلالة المعجزة هذا حكم الذنوب أما للديان والسو فلا خلاف في جوازه عليهم فيما يخصهم من العبادات ولا خلاف في عصمتهم بما يتعلق بتبليغ الشرع والرسالة فاتهم كلفوا تصديقه جزما ولا يمكن التصديق مع مجوز الغلط وقد قال قوم يجوز عليه الغلط فيما شرعه بالاجتهاد لسكر لا بقر عليه وهذا على مذهب من يقول للمصيب واحد من المتهدين أمان قال كل مجتهد مصيب فلا يتصور الخطأ عنده في اجتهاد غيره فكيف في اجتهاده «رجعنا إلى المقصود وهو فضاله عليه السلام لما عرف بقوله أنه طاهيا نا للواجب كقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم أو علم بقرينة الحال أنه امضاء الحكم نازل كقطع يد السارق من الكوع فهذا دليل وبيان وءا عرف أنه خاصيته فلا يكون دليلا في حق غيره وأما ما يقرن به بيان في نهي وإيجابات فالصحيح عندنا أنه لا دلالة له بل هو مرددين الإباحة والندب والوجوب وبين أن يكون مخصوصا به وبين أن يشاركه غيره فيه ولا يمين واحد من هذه الأقسام إلا بدليل زائد بل يحتمل الحظر أيضا عند من يجوز عليهم الصغائر وقال قوم أنه على الحظر وقال قوم على الإباحة وقال قوم على الندب وقال قوم على الوجوب إن كان في العبادات وإن كان في العبادات فعلى الندب ويستحب التأمي به وهذه تحكما لأن الفعل لا يصح له وهذه الاحتمالات متعارضة ونحن نرد كل واحد بالاطال أما بإبطال الحمل على الحظر فهو أن هذا خيال من رأى الأفعال قبل ورود الشرع على الحظر قال وهذا الفعل لم يرد فيه شرع ولا يمين بنفسه لإباحة والوجوب فيبقى على ما كان فلقد صدق في إبقاء الحكم على ما كان وأخطأ في قوله بأن الأحكام قبل الشرع على الحظر وقد أبطلنا ذلك. وبما رضى قول من قال إنها على الإباحة وهو أقرب من الحظر مما يلزم منه تناقض وهو أن يأتي بفعلين متضادين وفيه فيؤدى إلى أن يحرم الشيء وضده وهو تكليف المحال أما بإبطال الإباحة فهو أنه إن أراد به أنه أطلق لنا مثل ذلك فهو محكم لا يدل عليه عقل ولا سمع وإن أراد به أن الأصل في الأفعال نهي المخرج فيبقى على ما كان قبل الشرع فهو حق وقد كان كذلك قبل فعله فلا دلالة إذا فعله أما بإبطال الحمل على الندب فإنه محكم إذا لم يعمل على الوجوب لاحتال كونه ندبا فلا يعمل على الندب

لاحتمال كونه واجباً بل لاحتمال كونه مباحاً وقد تمسكوا بشبهتين : الأولى أن فعله يحتمل الوجوب والتدب والتدب أقل درجاته فيحمل عليه قلنا إنما يصح ما ذكرناه لو كان التدب داخلاً في الوجوب ويكون الوجوب ندباً وزيادة وليس كذلك إذ يدخل جواز الترك في حد التدب دون حد الوجوب وأقرب ما قيل فيه الحمل على التدب لا سيما في العبادات ، أما في العادات فلا أقل من حمله على الإباحة لا بمجرد الفعل ولكن نعلم أن الصعابة كانوا يعتقدون في كل فعل له أنه جائز ويستدلون به على الجواز ويدل هذا على نقي الصعابة عنه وكانوا يتبركون بالافتقار به في العادات لكن هذا أيضاً ليس بقاطع إذ يحتمل أن يكون استدلالهم بذلك مع قرآن حسمت بقية الاحتمالات وكلامنا في مجرد الأفعال دون قرينة ولا شك في أن ابن عمر لما رآه مستقبل بيت المقدس في قضاء حاجته استدلى به على كونه مباحاً إذا كان في بناء لأنه كان في البناء ولم يعتقد أنه ينبغي أن يقتدى به فيه لأنه خلا بنفسه فلم يكن يقصد اظهاره ليعلم بالقرينة قصده الدعاء إلى الافتقار فبين من هذا أنهم اعتقدوا أن ما فعله مباح وهذا يدل على أنهم لم يجوزوا عليه الصعابة وأنهم لم يعتقدوا الافتقار في كل فعل بل ما تقتضيه به قرينة تدل على إرادته البيان بالفعل « الثانية التمسك بقوله » لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة « فاختار لنا التأسي ولم يقل عليكم التأسي فيحمل على التدب لاعلى الوجوب (قلنا) الآية حجة عليكم لأن التأسي به في إيقاع الفعل الذي أوقعه على ما أوقعه لما أوقعه واجباً أو مباحاً إذا أوقعناه على وجه التدب لم تكن مقتدين به كما أنه إذا قصد التدب فأوقعناه واجباً خالفنا التأسي فلا سبيل إلى التأسي به بقيل معرفة قصده ولا يعرف قصده إلا بقوله أو بقرينة ثم نقول إذا انقسمت أفعاله إلى الواجب والتدب لم يكن من يحمل الشكل على الوجوب متأسياً ومن يحمل الشكل أيضاً ندباً متأسياً بل كان النبي عليه السلام يفعل ما لا يدري فمن فعل ما لا يدري على أي وجه فعله لم يكن متأسياً « أما إبطال الحمل على الوجوب فإن ذلك لا يعرف بضرورة عقل ولا نظر ولا دليل قاطع فهو نمح لأن فعله متردد بين الوجوب والتدب وعند من لم يوجب عصمته من الصعابة يحتمل الخطر أيضاً فلم يحكم بالحمل على الوجوب ولهم شبه : الأولى قوليهم لابد من وصف فعله بأنه حق وصواب ومصلحة ولولاه لما أقدم عليه ولا تعبد به (قلنا) جملة ذلك مسلم في حقه خاصة ليخرج به عن كونه محظوراً وإنما الكلام في حقنا وليس يلزم الحكم بأن ما كان في حقه حقاً وصواباً ومصلحة كان في حقنا كذلك بل لعله مصلحة بالإضافة إلى صفة النبوة أو صفة هو يختص بها ولذلك خالفنا في جملة من الجائزات والواجبات والمحظورات بل اخطف المقيم والمسافر والخائض والطاهر في الصلوات فلم يمتنع اختلاف النبي والآمة « الثانية أنه نبى وتعظيم النبي واجب والتأسي به تعظيم قلنا تعظيم الملك في الاقياد له فها يأمر وينهى لافي التزج اذا تزج ولا في الجلوس على السرير اذا جلس عليه فلو نذر الرسول أشياء لم يكن تعظيمه في أن ننذرهما مثل ما نذرهما ولو طلق أوباع أو اشترى لم يكن تعظيمه في التشبه به « الثالثة أنه لو لم يتابع في أفعاله لجاز أن لا يتابع في أقواله وذلك تصغير لقدره وتدنير للقلوب عنه (قلنا) هذا هذيان فإن المخالفة في القول عصيان له وهو مبعوث للتبليغ حتى يطاع في أقواله لأن قوله متعد إلى غيره وفعله قاصر عليه ، وأما التنفير فقد بينا أنه لا التفات إليه ولو كان ترك التشبه بتصغيره له لكان تركنا للوصال وتركنا فكاح تسع بل تركنا دعوى النبوة تصغيراً ، فاستبان أن هذه خيالات وأن التحقيق أن الفعل متردد كما أن اللفظ المشترك كالقرء متردد فلا يجوز فعله على أحد الوجوه إلا بدليل زائد « الرابعة تمسكهم بآي من الكتاب كقوله تعالى « فاتبعوه » وأنه بهم الأقوال والأفعال وكقوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » وقوله « وما أتاكم الرسول فخذوه » وأمثلة وجميع ذلك يرجع إلى قبول أقواله واتباعه أي بم الأفعال والأفعال وتفصيل العموم ممكن ، ولذلك لم يجب على الخائض والمرضى موافقته مع أنهم مأمورون بالاتباع والطاعة « الخامسة وهي أظهرها تمسكهم بفعل الصحابة وهو أنهم واصلوا الصيام لما واصل وخلصوا نعالهم في الصلاة لما خلع وأمرهم عام الحديبية بالتخلل بالخلق فتوقفوا فشكا إلى أم سلمة فقالت أخرج إليهم وأخرج

واحلق فعمل فذبحوا وحلقوا مسارعين وانه خلق غامه غلغوا وبأن عمر كان يقبل الحجر ويقول إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت النبي عليه السلام يقبلك ماقبلتك وبأنه قال في جواب من سأل أم سلمة عن قبلة الصائم فقال الا أخبرت أني أقبل وأنا صائم وكذلك الصحابة رضی الله عنهم بأجمعهم اختلفوا في النسل من الفداء المختارين فقالت عائشة رضی الله عنها فلهذا أنا ورسول الله فاعسلنا فرجعوا إلى ذلك في الجواب من وجوه : الأول أن هذه أخبار آحاد وكما لا يثبت القياس وخبر الواحد إلا بدليل قاطع فكذلك هذا لأنه أصل من الأصول . الثاني أنهم لم يذهبوا في جميع أفعاله وعبادته فكيف صار اتباعهم لبعض دليلا ولم تصر مخالفتهم في البعض دليل جواز المخالفة . الثالث وهو التحقيق أن أكثر هذه الأخبار تتعلق بالصلاة والحج والصوم والوضوء وقد كان بين لم أن شرعه وشرعهم فيه سواء فقال صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم وعليهم الوضوء وقال هذا وضوئي وضوء الأنبياء من قبلي ، وأما الوصال قائم ظنوا لما أمرهم بالصوم واشتغل معهم به أنه قصد بفعله امتثال الواجب وبيان فرد عليهم ظنهم وأنكر عليهم الموافقة وكذلك في قبلة الصائم ربما كان قد بين لهم مساواة الحكم في القطرات وأن شرعه شرعهم وكذلك في الأحداث قد عرفهم مساواة الحكم فيها فقهوا لا بمجرد حكاية الفعل كيف وقد نقل أنه عليه السلام قال إذا أتيتي الختانان فقد وجب الفسل ، وأما خلع الخاتم فهو مباح فلما خلع أحبا موافقته لا اعتقاد وجوب ذلك عليهم أو توهموا أنه لما ساءم في سنة التختيم فيساومهم في سنة الخلع قال قيل (الأميل أن ما ثبت في حقه عام إلا ما استثنى قلنا لا بل الأصل أن ما ثبت في حقه فهو خاص إلا ما عهده (فان قيل) نعم الصميم أكثر فليزله عليه قلنا) ولم يجب التزليل على الأكثر وإذا اشتهت أخت بمشر أجنبيات فلا أكثر حلال ولا يجوز الأخذ به كيف والمباحات أكثر من المندوبات فلتطرق بها والمندوبات أكثر من الواجبات فلتطرق بها بل ربما قل القائل المخطورات أكثر من الواجبات فلتزله عليها

الفصل الثاني في شبهات متفرقة في أحكام الأضال :

الأولى ان قال قائل اذا نقل الينا فعله عليه السلام فما الذي يجب على المجتهد أن يبحث عنه وما الذي يستحب قلنا لا يجب إلا أمر واحد وهو البحث عنه هل ورد بياناً لخطاب عام أو تنبيهاً لحكم لازم عام فيجب علينا اتباعه أو ليس كذلك فيكون قاصراً عليه فان لم يقر دليل على كونه بياناً لحكم عام فالبحث عن كونه تنبيهاً في حقه أو واجبا أو مباحاً أو محظوراً أو قضاء أو أداء موسماً أو مضيقاً لا يجب بل هو زيادة درجة وتفضل في العلم يستحب للعلم أن يعرفه (فان قيل) كم أصناف ما يحتاج الى البيان سوى العمل قلنا) ما يطرأ إليه احتمال كالحمل والجاز والمنقول عن وضعه والمنقول بصرف الشرع والعام المحتمل للخصوص والظاهر المحتمل للتأويل ونسخ الحكم بعد استقراره ومعنى قول افضل انه للتدب أو الوجوب أو انه على الفور أو التراخي أو انه للتكرار أو للمرة الواحدة والجل المعطوفة إذا أعقبت باستثناء وما يجري مجراه مما يعارض فيه الاحتمال والفعل من جهة ذلك (فان قيل) فان بين لنا بفعله تدباً فهل يكون فعله واجباً قلنا) هو من حيث إنه بيان واجب لأنه تبليغ للشرح ومن حيث انه فعل تدب وذهب بعض القدرية إلى أن بيان الواجب واجب ويسان التدب ندب وبيان للمباح مباح ويترجم على ذلك أن يكون بيان المحظور محظوراً فإذا كان بيان المحظور واجباً فلم لا يكون بيان التدب واجباً وكذلك بيان المباح وهي أحكام الله تعالى على عباده والرسول مأمور بالتبليغ وبيانها بالقول أو الفعل وهو غير بينهما فإذا أتى بالفعل فقد أتى بأحدى خصلي الواجب فيكون فعله واقعاً عن الواجب (فان قيل) وبم يعرف كون فعله بياناً قلنا) اما بصرح قوله وهو ظاهر أو بقرائن وهي كثيرة : أحداها أن رد خطاب بمجل ولم يبينه بقوله إلى وقت الحاجة ثم فعل عند الحاجة والتنفيذ للحكم فعلاً صالحاً

البيان فيعلم أنه بيان إذ لو لم يكن لكان مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة وذلك حال عقلا عند قوم ومهما عند
 آخرين وكونه غير واقع متفق عليه لكن كون الفعل متعيناً للبيان يظهر للصعابة إذ قد علموا عدم البيان بالقول
 أما نحن فيجوز أن يكون قد بين بالقول ولم يلقنا فيكون الظاهر عندنا أن الفعل بيان فقطع يد السارق من
 السكوك وتيممه إلى المرفقين بيان لقوله عز وجل فاقطعوا أيديهما ولقوله تعالى قامسجوا بوجوهكم وأيديكم *
 الثانية أن ينقل فعل غير مفصل كسجسه رأسه وأذنيه من غير تعرض لكونهما مسجهاً بآء واحد أو بآء
 جديد ثم ينقل أنه أخذ لأذنيه ما جديداً فهذا في الظاهر يزيل الاحتمال عن الأول ولكن يحتمل أن الواجب ما
 واحد وأن المستحب ما جديد فيكون أحد الفعلين على الأقل والثاني على الأقل * الثالثة أن يترك ما زمه فيكون بياناً
 لكونه منسوخاً في حقه أما في حق غيره فلا يثبت النسخ إلا ببيان الاشتراك في الحكم ثم لو ترك غيره بين يديه فلم
 يتكلم مع معرفته به فيدل على النسخ في حق الغير * الرابعة أنه إذا أتى بسارق ثم أمر بادن النصاب فلم يقطع فيدل على
 تخصيص الآية لكن هذا بشرط أن يعلم انتهاء شبهة أخرى ندرأ القطع لأنه لو أتى بسارق سيف فلم يقطعه فلا يبين لنا
 سقوط القطع في السيف ولا في الحديد لكن يبعث عن سببه فكذلك الأمر وما دون النصاب وكذلك تركه الفتوت
 والتسمية ولشهادة الأول مرة واحدة لا يدل على النسخ إذ يحمل على نسيان أو على بيان جواز ترك السنة وإن ترك
 مرات دل على عدم الوجوب وكذلك لو ترك الفخذ مكشوفاً دل على أنه ليس من العورة * الخامسة إذا فعل في الصلاة
 ما لو لم يكن واجباً لأفسد الصلاة دل على الوجوب كزيادة ركوع في الخسوف وكعمل الإمامة في الصلاة يدل على
 أن الفعل القليل لا يبطل وأنه فعل قليل هذا مع قوله صلوا كما رأيتموني أصلي يكون بياناً في حقنا *
 السادسة إذا أمر الله تعالى بالصلاة وأخذ الجزية والزكاة مجلاتهم أنشأ الصلاة وأبدأ بأخذ الجزية فيظهر
 كونه بياناً وتنفيذاً لكن إن لم تكن الحاجة متعينة بحيث يجوز تأخير البيان فلا يضمن لكونه بياناً بل
 يحتمل أن يكون فعلاً أمراً به خاصة في ذلك الوقت فإذا لا يصير بياناً للحكم العام إلا بقربة أخرى * السابعة
 أخذه ما لا يمن فعل فعلاً أو إيقاعه به ضرباً أو نوع عقوبة فانه له خاصة ما لم يلبه على أن من فعل ذلك الفعل
 فعمله مثل ذلك المال فانه لا يتمتع لانه وإن تقدم ذلك الفعل فلا يضمن لكونه موجب أخذ المال وأنه
 لا يتمتع وجود سبب آخر هو المقتضى لئال والعقوبة أما قضاؤه على من فعل فعلاً عقوبة أو مال كقضائه
 على الأعرابي باعتاق ربة فانه يدل على أنه موجب ذلك الفعل لأن الراوى لا يقول قضى على فلان بكذا
 لما فعل كذا إلا بعد معرفته بالقربة (فان قيل) فإذا فعل فعلاً وكان بياناً ووقع في زمان ومكان وعلى
 هيئة فهل يتبع الزمان والمكان والهيئة (فيقال) أما الهيئة والبيئية فتم وأما الزمان والمكان فهو كتحميم
 الماء ومحوها ولا يدخل له في الأحكام إلا أن يكون الزمان والمكان لا تقابلهما دليل دل عليه
 كاختصاص الحج بقرات البيت واختصاص الصلوات بأوقات لأنه لو اتبع للمكان لزم مراعاة تلك الرواية
 بينها ووجب مراعاة ذلك الوقت وقد انقضى ولا يمكن إعادته وما بعده من الأوقات ليس مثلاً فيجب
 إعادة الفعل في الزمان الماضي وهو محال وقد قال قوم إن تكرر فعله في مكان واحد وزمان واحد دل
 على الاختصاص وإلا فلا وهو قاسد لما سبق ذكره (فان قيل) إن كان فعله بياناً ففقره على الفعل وسكوته
 عليه وتركه الانكار واستبشاره بالفعل أو مدحه له هل يدل على الجواز وهل يكون بياناً (قلنا) نعم سكوته
 مع العرفة وتركه الانكار دليل على الجواز إذ لا يجوز له ترك الانكار لو كان حراماً ولا يجوز له الاستبشار
 بالباطل فيكون دليلاً على الجواز كما قلنا في قاعدة القيافة وإنما تسقط دلالة عند من يحمل ذلك على النصية
 ويجوز عليه الصغيرة ونحن نعلم اتفاق الصعابة على إنكار ذلك وإحالة (فان قيل) لعله منع من الانكار
 ما نعت كمله بأنه لم يلمه التحريم فلذلك فعله أو بلغه الانكار مرة فلم ينسج فيه فلم يباوده (قلنا) ليس هذا

مانا لأن من لم يبلغه الصريح فيلزمه تبليغه ونفيه حتى لا يعود ومن يبلغه ولم ينجح فيه فيلزمه إعادته وتكراره
كيلا يجرى نسخ الصريح (قال قيل) فلم لم يجب عليه أن يعلو صبيحة كل سبت واحد على اليهود
والنصارى إذا اجتمعوا في كنائسهم ويجمعون قلنا لأنه علم أنهم مصررون مع تبليغه وعلم الخلق أنه مصر
على تكفيرهم دائماً فلم يكن ذلك مما يجرى بغيره بل يجرى بين يديه مرة واحدة أو مرات فإن
السكوت عنه يوم النسخ

الفصل الثالث في تناقض التعالين

فنقول معنى التعارض التناقض فإن وقع في الخير أوجب كون واحد منها كذبا ولذلك لا يجوز التعارض
في الاخبار من الله تعالى ورسوله وإن وقع في الأمر والنهي والأحكام فيتناقض فيه رفع الأخير الأول ويكون
نسجاً وهذا متصور وإذا عرفت أن التعارض هو التناقض فلا يتصور التعارض في العمل لأنه لا بد من فرض
التعالين في زمانين أو في شخصين فيمكن الجمع بين وجوب أحدهما ونجوه الآخر فلا تعارض (قال قيل) فالقول
أيضاً لا يتناقض إذ يوجد القولان في حالتين وإنما يتناقض حكمهما فكذلك يتناقض حكم التعالين (قلنا) وإنما
يتناقض حكم القولين لأن القول الأول اقضى حكماً دائماً فيقطع القول الثاني دوامه والعمل لا يدل أصلاً على
حكم ولا على دوام حكم نعم لو أشرعنا الشارع بأنه يريد بمباشرة فعل بيان دوام وجوبه ثم ترك ذلك العمل بعده
كان ذلك نسجاً وقطعاً لدوام حكم ظهر بالفعل مع تقدم الاشعار بهذا القدر يمكن ، وأما التعارض بين القول والعمل
فيمكن بأن يقول قولاً يوجب على أمته فعلاً دائماً وأشرعهم بأن يحكمه فيه حكمهم ابتداء ونسجاً ثم فعل خلافه
أو سكت على خلافه كان الأخير نسجاً وإن أشكل التاريخ وجب طلبه وإلا فهو متعارض كما روى أنه قال في
السارق وإن سرق خامسة فاقطعه ثم أتى بمن سرق خامسة فلم يقتله فهذا إن تأخر فهو نسخ القول بالفعل
وان تأخر القول فهو نسخ مادل عليه العمل وقد قال قوم إذا تعارضوا وأشكل التاريخ يقدم القول لأن القول
بيان بنفسه بخلاف العمل فإن العمل يصور أن يخصه والقول يعمد إلى غيره ولأن القول بأكده بالتكرار
بخلاف العمل فنقول أما قولكم ان العمل ليس بياناً بنفسه فسلم ولكن كلامنا في فعل صار بياناً لغيره وبعد
أن صار بياناً لغيره فلا يخفى عما كان بياناً بنفسه وأما خصوص العمل فسلم أيضاً ولكن كلامنا في فعل
لا يمكن حمله على خاصيته وأما تأكيد القول بالتكرار إن عني به أنه إذا تواتر أفاد العلم فهذا مسلم إذا تواتر من
أشخاص فليس ذلك تكراراً وتكراره من شخص واحد لا أثره كتكرار العمل * هذا تمام الكلام في
الأفعال الملحقة بالأقوال وبيان ما فيها من البيان والاحمال ولتشتغل بعد هذا بالعين الثالث من القطب وهو المرسوم
ليان كيفية دلالة الألفاظ على المدلولات بمقوله ومعناها وهو الذي يسمى قياساً فلنخضع في شرح كتاب القياس
مستعينين بالله عز وجل

الفن الثالث

في كيفية استثمار الاحكام من الالفاظ والاقباس من معقول الالفاظ بطريق القياس

ويشتمل على مقدمتين وأربعة أبواب

الأول في اثبات أصل القياس على منكره * الثاني في طريق اثبات العلة * الثالث في قياس الشبه *
الرابع في أركان القياس وهي أربعة : الأصل والفرع والمقوله والحكم وبيان شروط كل ركن من هذه الأركان

مقدمة في حد القياس

وحده أنه محل معلوم على معلوم في إثبات حكم لها أو شبه عنها بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو شبهما عنها ثم إن كان الجامع موجبا للاجتهاد على الحكم كان قياسا صحيحا وإلا كان قاسدا وأسم القياس يشتمل على الصحيح والقاسد في اللغة ولا بد في كل قياس من فرع وأصل وعلة وحكم وليس من شرط الفرع والأصل كونهما موجودين بل ربما يستدل بالنفي على النفي فلذلك لم نقل حل شيء على شيء لأن المدعوم ليس بشيء عندنا وأبدلنا لفظ الشيء بالمعلوم ولم نقل حل فرع على أصل لأنه ربما ينبو هذا اللفظ عن المدعوم وإن كان لا يبعد إطلاق هذا الاسم عليه بتأويل ما والحكم يجوز أن يكون نفيًا ويجوز أن يكون إثباتا والنفي كإنتفاء الضمان والتكليف والإنتفاء أيضا يجوز أن يكون علة فلذلك أدرجنا الجميع في الحد ودليل صحة هذا الحد اطرواده وانعكاسه ، أما قول من قال في حد القياس إنه الدليل للوصول إلى الحق أو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر أورد غائب إلى شاهد فيض هذا أم من القياس وبعضه أخص ولا حاجة إلى الاطّباب في إبطاله وأبعد منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة كقول القائل كل مسكر حرام وكل نبيذ مسكر فيلزم منه أن كل نبيذ حرام فإن لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لا نتكره لكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة إذ نقول العرب لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه وفلان يقاس إلى فلان فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين . وقال بعض الفقهاء القياس هو الاجتهاد وهو خطأ لأن الاجتهاد أم من القياس لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس ثم إنه لا ينبغي في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع من حل خردة لا يقال اجتهد ولا ينبغي هذا من خصوص معنى القياس بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط

مقدمة أخرى

في حصر مجازي الاجتهاد في العلم

(اعلم) أنا نعتي بالعلمة في الشرعيات مناط الحكم أي ما أضاف الشرع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه والاجتهاد في العلم إما أن يكون في تحقيق مناط الحكم أو في تنقيح مناط الحكم أو في تخرج مناط الحكم واستنباطه . أما الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا تعرف خلافا بين الأمة في جوازه مثاله الاجتهاد في تعيين الإمام بالاجتهاد مع قدرة الشارع في الإمام الأوكلى النص وكذا تعيين الولاية والقضاء ، وكذلك في تقدير القدرات وتقدير الكفايات في نفقة القربات وإيجاب المثل في قيم المثلقات وأروش الجنائيات وطلب المثل في جزاء الصيد قلن مناط الحكم في نفقة القرب الكفاية وذلك معلوم بالنص أما أن الرطل كفاية لهذا الشخص أم لا فيدرك بالاجتهاد والتصخين ، وينظم هذا الاجتهاد بأصلين : أحدهما أنه لا بد من الكفاية . والثاني أن الرطل قدر الكفاية فيلزم منه أنه الواجب على القريب ، أما الأصل الأول فمعلوم بالنص والامحاج ، وأما الثاني فمعلوم بالظن وكذلك نقول يجب في حمار الوحش بقرة لقوله تعالى فجزاء مثل ماقتل من النعم فنقول المثل واجب والبقرة مثل قاذى هو الواجب والأوكل معلوم بالنص وهي المثلثة التي هي مناط الحكم أما تحقق المثلثة في البقرة فمعلوم بنوع من للمقايسة والاجتهاد وكذلك من ألفت فرسا فطليه ضمانه والضمان هو المثل في القيمة أما كونه مائة درهم مثلا في القيمة قائما يعرف بالاجتهاد ومن هذا القبيل الاجتهاد في القبلة وليس ذلك من القياس في شيء ، بل الواجب استقبال جهة القبلة وهو معلوم بالنص . أما أن هذه جهة القبلة فانه يعلم بالاجتهاد والأمارات

الموجبة للظن عند تعذر اليقين وكذلك حكم القاضي بقول الشهود ظني لكن الحكم بالصدق واجب وهو معلوم بالنص وقول العدل صدق معلوم بالظن وأمارات العدالة والعدالة لا تعلم إلا بالظن فلنغير عن هذا الجنس بتحقيق مناط الحكم لأن المناط معلوم بنص أو إجماع لاجابة إلى استنباطه لكن تعذرت معرفته باليقين فاستدل عليه بأمارات ظنية وهذا لاختلاف فيه بين الأمة وهو نوع اجتهد والقياس يختلف فيه فكيف يكون هذا قياساً وكيف يكون مختلفاً فيه وهو ضرورة كل شريعة لأن التنصيص على عدالة الأشخاص وقدر كفاية كل شخص محال فمن ينكر القياس ينكره حيث يمكن التعريف للحكم بالنص المحيط بمجاري الحكم (الاجتهاد الثاني) في تنقيح مناط الحكم وهذا أيضا يقر به أكثر منكرى القياس مثاله أن يضيف الشارع الحكم إلى سبب وينوطه به وتفترق به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن درجة الاعتبار حتى يتسع الحكم مثاله إيجاب التلق على الاعراب حيث أفطر في رمضان بالوقاع مع أهله قانا نلحق به أعرابياً آخر بقوله عليه السلام حكى على الواحد حكى على الجماعة أو بالاجماع على أن التكليف بعم الأشخاص ولكننا نلحق التركي والعجمي به لأننا نعلم أن مناط الحكم وقاع مكلف لاوقاع أعرابي ونلحق به من أفطر في رمضان آخر لأننا نعلم أن المناط هناك حرمة رمضان لاحرمته ذلك رمضان بل نلحق به يوماً آخر من ذلك رمضان ولو وطئ أمته أوجبنا عليه الكفارة لأننا نعلم أن كون للموطوءة منكوبة لا مدخل له في هذا الحكم بل يلحق به الزنا لأنه أشد في هناك الحرمة إلا أن هذه الحقائق معلومة تنفي على تنقيح مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في موارد ومصادره في أحكامه أنه لا مدخل له في التأثير وقد يكون حذف بعض الأوصاف مظلوناً فينتدح الخلاف فيه كإيجاب الكفارة بالأكل والشرب إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم والجماع آلة الانسداد كما أن مناط الفصاض في القتل بالسيف كونه مزهقاً روحاً محترمة والسيف آلة فيلحق به السكن والرفع والنقل فكذلك الطعام والشراب آلة ويمكن أن يقال الجماع بما لا يترجر النفس عنه عند هيجان شهوته لمجرد وازع الدين فيحتاج فيه إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل وهذا محتمل والمقصود أن هذا تنقيح للمناط بعد أن عرف للمناط بالنص بالاستنباط ولذلك أقر به أكثر منكرى القياس بل قال أبو حنيفة رحمه الله لا قياس في الكفارات وأثبت هذا النقط من التصرف وصحاه استدلالاً فمن جسد هذا الجنس من منكرى القياس وأصحاب الظاهر لم يخف فساد كلامه (الاجتهاد الثالث) في تخرج مناط الحكم واستنباطه مثاله أن يحكم بصحرم في محل ولا يذكر إلا الحكم والمحل ولا يترض مناط الحكم وعلمه كتحريم شرب الخمر والزنا في البر فنصن نستنبط المناط بالرأى والنظر فنقول حرمة لكونه مسكراً وهو الملة ونقيس عليه التلبذ وحرم الربا في البر لكونه معلوماً ونقيس عليه الأرز والزبيب ويوجب العشر في البر فنقول أوجبه لكونه قوتاً فنلحق به الأقوات أولكونه نبات الأرض وقادتها فنلحق به الخضراوات وأنواع النبات فهذا هو الاجتهاد القياسي الذي عظم الخلاف فيه وأنكره أهل الظاهر وطائفة من ممتزعة بغداد وجميع الشيعة والملة المستنبطة أيضاً عندنا لا يجوز التحكم بها بل قد تعلم بالإيماء وإشارة النص فنلحق بالنصوص وقد تعلم بالسبر حيث يقوم دليل على وجوب التعليل وتتحصر الأقسام في ثلاثة مثلاً وبطل قسيان فيتمين الثالث فتكون الملة ثابتة بنوع من الاستدلال فلا تقارق تحقيق المناط وتنقيح المناط وقد يقوم الدليل على كون الوصف المستنبط مؤثراً بالاجماع فيلحق به مالا يفارقه إلا قياً لا مدخل له في التأثير كقولنا الصغير يولى عليه في ماله لصغره فيلحق بالمال البضع إذ ثبت بالاجماع تأثير الصغر في جلب الحكم ولا يفارق البضع المال في معنى مؤثر في الحكم فكل ذلك استدلال قريب من التسمين الأولين والتسمين الأول متفق عليه والثاني مسلم من الأكثرين هذا شرح المتقدمين وللشرح الآن في الأبواب

الباب الأول في إثبات القياس على منكره

وقد قالت الشيعة وبعض المعتزلة يستحيل التعبد بالقياس عقلا وقال قوم في مقابلتهم يجب التعبد به عقلا وقال قوم لاحكم للمقل فيه باحالة ولا إيجاب ولكنه في مظنة الجواز ثم اختلفوا في وقوعه فأكثر أهل الظاهر وقوعه بل ادعوا حظر الشرع له والذي ذهب إليه الصحابة رضي الله عنهم بأجمعهم وجماع الفقهاء والمتكلمين بعدم رمهم الله وقوع التعبد به شرعا ففرق المبطل له ثلاث الخيل له عقلا والموجب له عقلا والحاظر له شرعا فنفرض على كل فريق مسألة وبطل عليهم خيالهم ونقول التحيل للتعبد به عقلا بهم عرفت إحالته أبضرة أو نظر ولا سبيل إلى دعوى شيء من ذلك ولهم مسالك « الأول قولهم كلما نصب الله تعالى دليلا قاطعا على معرفته فلا تحيل التعبد به إنما تحيل التعبد بما لا سبيل إلى معرفته لأن رحم الظن جهل ولا صلاح للخلق في إقصاءهم وربة الجهل حق يصخطوا فيه ويحكوا بما لا يتحققون أنه حكم الله بل يجوز أنه تقيض حكم الله تعالى فهذان أصلان: أحدهما أن الصلاح واجب على الله تعالى . والثاني أنه لا صلاح في العبد بالقياس فني أيهما النزاع . والجواب أننا ننازعكم في الأصلين جميعا أما إيجاب صلاح العباد على الله تعالى فقد أبطلناه فلا نسلم وإن سلمنا فقد جواز التعبد بالقياس بعض من أوجب الصلاح وقال لعل الله تعالى علم لطفًا بعباده في الرد إلى القياس لتحمل كلمة الاجتهاد وكذا القلب والعقل في الاستنباط لنيل المخيرات الجزئية « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » ونحشم القلب بالترك لا يتقاعد عن تحشم البدن بالعبادات (قارن قول) كانت الشارع قادرا على أن يكفيهم بالتخصيص كلمات الظن وذلك أصح قلنا من أوجب الصلاح لا يوجب الأصلح ثم لعل الله تعالى علم من عباده أنه لو نص على جميع التكاليف ليخو وعصوا وإذا فوض إلى رأيهم أتيت حرصهم لاتباع اجتهادهم وفنونهم ثم يقول أليس قد أفهمهم وربة الجهل في الحكم بقول الشاهدين والاستدلال على القيلة وتقدير اللئل والكنايات في النفقات والمنايات وكل ذلك ظن ونحشم قان قبل ما تبعد القاضي بصدق الشاهدين قان ذلك لا يقدر عليه بل أوجب الحكم عليه عند ظن الصدق وأوجب استيفال جهة يظن أن القيلة فيها لاستقبال القيلة قلنا وكذلك تعبد المجتهد بأن يحكم بشهادة الأصل للفرع إذا غلب على ظنه دلالة عليه وشهادته له ولا تكليف عليه في تحقيق تلك الشهادة بل هو مكلف بظنه وإن فسدت الشهادة كما كلف الحاكم الحكم بظنه وإن كان كذب الشهود ممكنا ولا فرق ولذلك نقول كل مجتهد مصيب واخطأ محال إذ يستحيل أن يكلف إصابة ما لم ينصب عليه دليل قاطع وما ذكره إما يشكل على من يقول المصيب واحد وتحقيقه أنه لو قال الشارع حرمت كل مسكر أو حرمت الخمر لكونه مسكرا لم يكن التعبد به بمنتهى فلو قال متى حرمت الربا في البر فاسروا حاله وقسموا صفاته قان غلب على ظنكم بأماره إلى حرمة لكونه قوتا وحرمت الخمر لكونه مسكرا فقد حرمت عليكم كل قوت وكل مسكر ومن غلب على ظنه أنى حرمة لكونه ميكلنا فقد حرمت عليه كل ميكل لم يكن بين هذا وبين قوله إذا أشبهت عليكم القيلة فكل جهة غلب على ظنكم أن القيلة فيها فاستقبلوها فرق حتى لو غلب جيران على ظن رجلين فيكون كل واحد مصيبا وكما لم يمنع أن يلحق ظن القيلة بمشاهدتها ظن صدق العدل بتحقيق صدق الرسول المؤيد بالمعجزة وصدق الراوى الواحد بتحقيق صدق العوار فكذلك لا يمنع أن يلحق ظن ارتباط الحكم بمناط بتحقيق ارتباطه بالنص الصريح (قارن قول) ماى مصلحة في تحريم الربا في السر لكونه ميكلنا أو قوتا أو مطموما (قلنا) ومن أوجب الأصلح لم يشترط كون المصلحة مكشوفة للعباد وأى مصلحة في تقدير المغرب ثلاث ركعات والصحيح بركعتين وفي تقدير الحدود والكفارات ونصب الزكوات بمقادير مختلفة لكن علم الله تعالى في التعبد لطفًا استأثر بعلمه يقرب العباد بسببه من الطاعة ويمعدون به عن المعصية واسباب الشقاوة حتى لو أضاف الحكم إلى اسم مجرد تمت واعتقدا فيه لطفًا لأندركه فكيف

لا يتصور ذلك في الأوصاف * الشبهة الثانية قولهم لا يستقيم قياس الإلحاح والعلّة ما توجب الحكم لذاتها وعلى الشرع ليست كذلك فكيف يستقيم التعليل مع أن ما نصب علّة للتحريم يجوز أن يكون علّة للتعليل (قلنا) لا معنى لعلّة الحكم إلا العلامة منصوبة على الحكم ويجوز أن ينصب للشرع السكر علامة لتحريم الخمر ويقول اتبعوا هذه العلامة واجتنبوا كل مسكر ويجوز أن ينصب علامة للتعليل أيضاً ويجوز أن يقول من ظن أنه علامة للتعليل فقد حلت له كل مسكر ومن ظن أنه علامة للتحريم فقد حرمت عليه كل مسكر حتى يختلف المجتهدون في هذه الظنون وكلهم مصيبون * الشبهة الثالثة قولهم حكم الله تعالى خيره وجرف ذلك بتوقيف قاذم غير الله عن حكم الزبيب فكيف يقال حكم الله في الزبيب التحريم والنص لم ينطق إلا بالأشياء الستة (قلنا) إذا قال الله تعالى قد تعبدتكم بالقياس قاذم ظنتم أني حرمت الربا في البر لكونه مطعوماً فقيسوا عليه كل مطعوم فيكون هذا خيراً عن حكم الزبيب والمالم يقر دليل على التعبد بالقياس لا يجوز القياس عندنا فالقياس عندنا حكم بالتوقيف المحض كما قرأناه في كتاب أساس القياس لكن هذا النص بعينه وإن لم يرد فقد دل إجماع الصحابة على القياس على أنهم ما فعلوا ذلك إلا وقد فهموا من الشارع هذا المعنى بالفاظ وقراءن وإن لم ينقلوها لنا * الشبهة الرابعة قولهم إذا اشبهت ربيعة بشراً أجنبيات أو ميتة بشراً من كيات لم يجرّد اليد إلى واحدة وإن وجدت علامات لا مكان الخطأ والخطأ ممكن في كل اجتهد وقياس فكيف يجوز المحجوم مع إمكان الخطأ ولا يلزم هذا على الاجتهاد في القبلة وعدالة الشاهد والقاضي والامام متولى الأرفاق لمعينين أحدهما أن ذلك حكم في الأشخاص والأعيان ولا نهاية لما ولا يمكن تعريضها بالنص والثاني أن الخطأ فيه غير ممكن لأنهم متعبدون بظنونهم لا بصدق الشهود (قلنا) وكذلك نحن نعرف بأنه لا خلاص عن هذا الاشكال إلا بتصويب كل مجتهد وأن المجتهد وإن خالف النص فهو مصيب إذ لم يكلف إلا ما بلغه قاطعاً غير ممكن في حقه أما من ذهب إلى أن التعبد واحد فيلزمه هذا الاشكال، وأما اختلاط الرخصة بأجنبيات فلست نسلم أن المانع مجرد إمكان الخطأ فإنه لو شك في رضا امرأة حل له نكاحها والخطأ ممكن لكن الشرع إنما أباح نكاح امرأة يعلم أنها أجنبية يبين وحكم أن اليقين لا يتدخل بالشك الطاريء أما إذا تارض يقينان وهو يقين التحريم والتعليل فليس ذلك في معنى اليقين الصافي عن المعارضة ولا في معنى اليقين الذي لم يمارضه إلا الشك المجرّد فلم يلحق به اتباعاً بلوجب الدليل ولو ورد الشرع بالرخصة فيه لم يكن ذلك مجتماً (مسئلة) الذين ذهبوا إلى أن التعبد بالقياس واجب فعلا متعبدون لظلال الدليل ولم يشبهنا: الأولى أن الأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كل صورة والصور لا نهاية لما فكيف تحيط بالتصميم بها فيجب ردم إلى الاجتهاد ضرورة فنقول هذا قاسد لأن الحكم في الأشخاص التي ليست متناهية إنما يتم بمقتضى كلية كقولنا كل مطعوم ربوي وجزئية كقولنا هذا النبات مطعوم أو الزعفران مطعوم وكقولنا كل مسكر حرام وهذا الشراب بعينه مسكر وكل عدل مصدق وزيد عدل وكل زان مرجوم وما عز قد زنى فهو إذا مرجوم والمقدمة الجزئية هي التي لا تتأخر مجارياً فيضطر فيها إلى الاجتهاد لاعماله وهو اجتهد في تحقيق مناط الحكم وليس ذلك بقياس. أما المقدمة الكلية فتشتمل على مناط الحكم وروابطه وذلك يمكن التخصيص عليه بالروابط الكلية كقوله كل مطعوم ربوي بدلا عن قوله لا تتبعوا البر بالبر وكقوله كل مسكر حرام بدلا عن قوله حرمت الخمر وإذا أتى بهذه الألفاظ العامة وقع الاستثناء عن استنباط مناط الحكم واستغنى عن القياس هذا مع أنه يمكن منازعة هذا الغائل بأنه لم يجب استنباط جميع الصور بالحكم ولم يستعمل خلق بعضها من الحكم قلنا في المقدمة الجزئية أيضاً يمكن أن يرد فيه إلى اليقين فيقال من يثبت صدقه وما يثبت كونه مطعوماً أو مسكراً فاحكموا به وبالم تيقنوا به فانكروه على حكم الأصل إلا أن هذا لا يجري في جميع الجزئيات لأنه لا سبيل إلى يقين صدق الشهود وعدالة القضاء والولاية ولا سبيل إلى تعطيل

الأحكام وكذلك لا سبيل إلى تقدير متيقن في كفاية الأقارب وأروش المتلفات فإن التأكيد فيه إلى حصول اليقين ربما يضر بجانب الوجوب عليه كما يضر التقليل بجانب الوجوب له فالاجتهاد في تحقيق مناط الحكم ضرورة أما في تخريج النطاق وتنقيح المناط فلا . الثانية قولهم إن العقل كاد على الملل العقلية دل على الملل الشرعية فاتها تترك بالعقل ومناسبة الحكم مناسبة عقلية مصلحة يتقاضى العقل ورود الشرع بها وهذا قاسد لأن القياس إنما يتصور لمصووص النص ببعض مجارى الحكم وكل حكم قدر خصوصه فتعظيمه ممكن فلو علم لم يبق للقياس مجال وما ذكره من قياس العلة الشرعية بالعلة العقلية خطأ لأن من الملل مالا يناسب وما تناسب لا توجب الحكم لذاتها بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها فيجوز أن لا يحرم السكر وأن لا يوجب الحد بالزنا والدرقة وكذا سائر الملل والأسباب (مسئلة) في الرد على من حسم سبيل الاجتهاد بالظن ولم يجوز الحكم في الشرع إلا بدليل قاطع كالنص وما يجري مجراه فاما الحكم بالرأى والاجتهاد فتعظيمه وزعموا أنه لا دليل عليه وإما الرد عليهم باظهار الدليل وما عندي أن أحدا يتنازع في الاجتهاد في تحقيق مناط الحكم فلا تصرف الزكاة الا الى فقير وعلم فقره بأماره ظنية ولا يحكم الا بقول عدل وتعرف عدلته بالظن وكذلك الاجتهاد في الوقت والقبلة وأروش الجنائيات وكفاية القريب وان اعتدروا عن جميع ذلك بأن كل عيب مأمور باتباع ظنه في ذلك وظنه موجود قطعا والحكم عند الظن واجب قطعا فنحن كذلك نقول في سائر الاجتهادات وان اعتدروا عن ذلك بأن ذلك ضرورة فاعا نزاعنا في معرفة مناط الأحكام بالرأى والاجتهاد فيستدل على ذلك بإجماع الصحابة على الحكم بالرأى والاجتهاد في كل واقعة وقفت لهم ولم يجدوا فيها نصا وهذا مما نواتر البنا عنهم نواترا لا شك فيه فنقل من ذلك بعضه وان لم يمكن نقل الجميع فمن ذلك حكم الصحابة بإمامة أبي بكر رضى الله عنه بالاجتهاد مع انقضاء النص ونعم قطعا بطلان دعوى النص عليه وعلى علي وعلى العباس اذ لو كان لنقل وتسلط به المنصوص عليه ولم يبق لأشورة مجال حتى أتى عمر رضى الله عنه الشورى بين ستة وفهم على رضى الله عنه فلو كان منصوباً عليه وقد استصلحه له فلم تردد بينه وبين غيره . ومن ذلك قياسهم العهد على العقد اذ ورد في الأخبار عقد الإمامة بالبيعة ولم ينص على واحد وأبو بكر عهد الى عمر خاصة ولم يرد فيه نص ولكن قاسوا تعيين الامام على تعيين الإمامة للعقد البيعة فكسب أبو بكر هذا ما عهد أبو بكر ولم يمتز على أحد . ومن ذلك رجوعهم الى اجتهاد أبي بكر ورأيه في قتال مانى الزكاة حتى قال عمر فكيف تقاظهم وقد قال عليه السلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله الا الله فإذا قالوها عصموا مني دماء وأموالهم الا بحقها فقال أبو بكر ألم يقل الا بحقها فمن حقا ابتاء الزكاة كما أن من حقا أقام الصلاة فلا أفرق بين ما جمع الله والله ممنوع عقلا بما أعطوا النبي عليه السلام لقائهم عليه . وبني حثيفة الممتنون من الزكاة جاموا الى أبي بكر رضى الله عنه متمسكين بدليل أصحاب الظاهر في اتباع النص وقالوا انما أمر النبي عليه السلام بأخذ الصدقات لأن صلاته كانت سكنا لنا وصلاتك ليست بسكن لنا اذ قال الله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم فاجبوا تخصيص الحكم بمحل النص وقاس أبو بكر والصحابة خليفة الرسول على الرسول اذ الرسول انما كان يأخذ للفقراء لالحق نفسه والخليفة نائب في استيفاء الحقوق . ومن ذلك ما أجمعوا عليه من طريق الاجتهاد بعد طول التوقف فيه ككتيب المصحف وجمع القرآن بين الدفتين فاقترح عمر ذلك أولا على أبي بكر فقال كيف أفعل ما لم يفعله النبي عليه السلام حتى شرح الله له صدر أبي بكر وكذلك جمعه عثمان على ترتيب واحد بعد أن كثرت المصاحف مختلفة الترتيب . ومن ذلك إجماعهم على الاجتهاد في مسئلة الحد والاخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم بأنه لا نص في المسائل التي قد أجمعوا على الاجتهاد فيها ونقل الآن من أخبارهم ما يدل على قولهم بالرأى : فمن ذلك قول أبي بكر لما سئل عن السكالة أقول فيها برأى فإن يكن صوابا فمن الله وإن

يكن خطاً فني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان السكالة ماعدا الوالد والولد ، ومن ذلك أنه ورث أم الأم دون أم الأب فقال له بعض الأنصار لقد ورثت امرأة من ميت لو كانت هي الميت لم يرثها وتركتم امرأة لو كانت هي الميت ورث جميع ما تركت فرجع إلى الاشتراك بينهما في السدس ، ومن ذلك حكمه بالرأى في التسوية في العطاء فقال عمر لا يجعل من ترك دياره وأمواله مهاجراً إلى النبي عليه السلام كن دخل في الإسلام كرها فقال أبو بكر إنما أسلموا لله وأجورهم على الله وإنما الدنيا بلاغ . ولما انتهت الخلافة إلى عمر فرق بينهم ووزع على تفاوت درجاتهم واجتهاد أبي بكر أن العطاء إذا لم يكن جزاء على طاعتهم لم يختلف باختلافها واجتهاد عمر أنه لولا الإسلام لما استحقوها فيجوز أن يختلفوا وأن يجعل معيشة العالم أوسع من معيشة الجاهل . ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه أفضى في الجد برأى وأقول فيه برأى وقضى بآراء مختلفة وقوله من أحب أن يقتسم جرائم جهنم فليقتض في الجد برأيه أي الرأى المأري عن أنجة وقال لما سمع الحديث في الجنتين لولا هذا لقتلنا فيه برأينا . ولما قيل في مسألة المشتركة هب أن أبانا كان حاراً ألسنا من أم واحدة أشرك بينهم بهذا الرأى . ومن ذلك أنه قيل لعمر إن سمرة نجار اليهودي اغتر في العشور وظلها وباعها فقال قاتل الله سمرة أفاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لمن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها رأكوا أثمانها ففاس عمر اغتر على الشعم وأن عمر يحرم ثمنها وكذلك جلد أبا بكر لما لم يكن نصاب الشهادة مع أنه شاهد في مجلس الحكم لا فائدة لكنه قاسه على القاذف وقال على رضي الله عنه اجتمع رأيي ورأى عمر في أم الولد أن لا تبع ورايت الآن يمين فهو تصرع بالقول بالرأى وكذلك عهد عمر إلى أبي موسى الأشعري أعر الأشياء والأمثال ثم قسم الأمور برأيك ، ومن ذلك قول عثمان لعمر رضي الله عنهما في بعض الأحكام إن اتبعت رأيك ف رأيك أسد وإن تبع رأيي من قبلك فقم الرأي كان لو كان في المسئلة دليل قاطع لما صوبهما جميعاً وقال عثمان وعلى رضي الله عنهما في الجمع بين الأخنتين للملوكتين أحلتها آية وحرمها آية وقضى عثمان بدورث الميتة بالرأى . ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه في حد الشرب من شرب هذبي ومن هذبي أقرى فأرى عليه حد المقترى وهو قياس للشرب على القذف لأنه مظنة القذف التفات إلى أن الشرع قد يزل مظنة الشيء منزله كما أنزل النوم منزلة الحد والوطء في إيجاب العدة منزلة حقيقة شغل الرحم ونظائره ، ومن ذلك قول ابن مسعود في المفوضة برأيه بعد أن استعمل شهراً وكان ابن مسعود يوصي من يلي القضاء بالرأى ويقول الأمر في القضاء بالكتاب والسنة وقضايا الصالحين فإن لم يكن شيء من ذلك فاجتهد رأيك . ومن ذلك قول معاذ ابن جبل للنبي صلى الله عليه وسلم اجتهد رأيي عند فقد الكتاب والسنة فزكاه النبي عليه السلام . ومن ذلك قول ابن عباس لمن قضى بضاوت الدية في الأستان لاختلاف منافعها كيف يمتثلوا بالأصابع وقال في العول من شاء بأهله الحديث ولما منع نبيه عن بيع الطعام قيل أن يقبض قال لا أحسب كل شيء إلا مثله وقتل في المتطوع إذا بدا له الإفطار أنه كالتبرع أراد التصديق بال قصدق يبعضه ثم بداله ، ومن ذلك قول زيد في الفرائض والحجب وميراث الجد ولما ورث زيد ثلث ما بقي في مسألة زوج وأبو بن قال ابن عباس أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي فقال زيد أقول برأى ويقول برأيك فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر مشهور . وما من مفت إلا وقد قال بالرأى ومن لم يقل فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد ولم يعرض عليهم في الرأى فاعتقد اجماع قاطع على جواز القول بالرأى . وجه الاستدلال أنه في هذه المسائل التي اختلفوا واجتهدوا فيها فلا غلو إلا أن يكون فيها دليل قاطع لله على حكم معين أو لم يكن فإن لم يكن وقد حكوا بما ليس باطالع فقد ثبت الاجتهاد وإن كان فعالاً إذ كان يجب على من عرف الدليل القاطع أن لا يكتمه ولو أظهره وكان قاطعاً لما خالفه أبداً ولو خالفه لوجب تهقيقه وتأنيبه ونسبته إلى البدعة والضلال ولوجب منه من التقوى ومنع العامة من تقليده

هذا أقل ما يجب فيه إن لم يجب قتله وقد قال به قوم وإن كنا لا نراه . وعلى الجملة فلو كان فيه دليل قاطع لكان المخالف فاسقاً
وكان الحق بالسكوت عن المخالف وترك دعوته إلى الحق فاسقاً فيعم السكوت على جميع الصحابة بل يعم العباد جميعهم وليس
هذا كالعقليات فإن أدلتها غامضة قد لا يدركها بعض الخلق فلا يكون معانداً أما القاطع الشرعي فهم نص ظاهر وقد قال أهل
الظاهر إنما يحكم بنص منطوق به أو بدليل ظاهر فيها ليس منطوقاً به لا يحتمل التأويل كقوله تعالى « وورثه
أبواه ثلاثاً » فمعقول هذا أن لأبيه الثلثين وقوله تعالى فاسموا إلى ذكر الله فمعقوله تحريم التجارة والجلوس
في البيت وقوله « ولا تظلمون قليلاً » ومن يحمل مثقال ذرة خيراً أرى « ولا تظلم لها أنف » فلم يربخص في الحكم في
المسكوت عنه إلا في هذا الجنس ولا يخفى هذا على عامي فكيف خفى على الصحابة رضى الله عنهم مع جلالة
قدرهم حتى نشأ الخلاف بينهم في المسائل هذا تهديد الدليل وتاممه بدفع الاعتراضات وقد يمتنع الخصم عليه
تارة بانكار كون الإجماع حجة وهو قول النظام وقد فرغنا من اثباته وتارة من إنكار تمام الإجماع في القياس
من حيث أن ما ذكرناه منقول عن بعضهم وليس للباقيين إلا السكوت وقد نقلوا عن بعضهم إنكار الرأى وتارة
يسلمون السكوت لكن حلوه على المجاملة في ترك الاعتراض لأعلى الموافقة في الرأى وتارة يقررون بالإجماع
ولا يكتفون بتسبيق الصحابة وتارة يردون رأيهم إلى العمومات ومقتضى الألفاظ وتحقيق مناط الحكم دون
القياس في هذه مدارك اعتراضاتهم وهى بحسبة (الاعتراض الأول) قال الملاحظ حكاية عن النظام أن الصحابة
لو لم يعملوا العمل بما أمروا به ولم يحكموا ما حكموا القول فيه من أعمال الرأى والقياس لم يقع بينهم التهاجر والخلاف
ولم يسفكوا الدماء لكن لما عدلوا عما حكموا به وتآمروا وتكلموا القول بالرأى جعلوا الخلاف طريقاً
وتورطوا فيها كان بينهم من القتل والقتال وكذلك الرافضة بأسرهم زعموا أن السلف بأسرهم تآمروا وغصبوا
الحق أهلهم وعدلوا عن طاعة الامام المصوم المحيط بجميع النصوص المحيطة بالأحكام إلى القيامة فتورطوا
فيها شجر بينهم من الخلاف وهذا اعتراض من عجز عن انكار اتفاقهم على الرأى ففسق وضل ونسبهم إلى
الفضلال ويدل على فساد قوله ما دل على أن الأمة لا يجتمع على الخطأ وما دل على منصب الصحابة رضوان
الله عليهم من ثناء القرآن والاختيار عليهم كما نذكر في كتاب الامامة وكيف يعتقد المائل للقدح فيها أننى الله
تعالى ورسوله عليهم يقول مبدع مثل النظام (الاعتراض الثانى) قولهم لا يصح الرأى والقياس إلا
من بعضهم وكذلك السكوت لا يصح إلا من بعضهم فإن فهم من لم يخض في القياس وفيهم من لم يسكت عن
الاعتراض قال النظام فيها حكاه الملاحظ عنه انه لم يخض في القياس إلا عمر يسير من قديمتهم كآبى بكر وعمر
وعثمان وزيد بن ثابت وآبى بن كعب ومعاذ بن جبل وعمر يسير من أحدثهم كآبى مسعود وآبى عباس وآبى
الزبير ثم شرع في ثلب العبادة وقال كأنهم كانوا أعرف بأحوال النبي عليه السلام من آباءهم وآبى على العباس
والزبير إذ تركوا القول بالرأى ولم يشرعوا وقال الداودية لانسلم سكوت جميعهم عن انكار الرأى والتخلف عنه
إذ قال أبو بكر أى ساء تظلمنى وأى أرض تقلىنى إذا قلت في كتاب الله برأى وقال أقول في السكالة برأى
فإن يكن خطأ فنى ومن الشيطان وقال على لعمر رضى الله عنهما في قصة الجنين أن اجتهدوا فقد أخطأوا وإن
لم يجتهدوا فقد غشوا وقالت عائشة رضى الله عنها أخبروا زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله صلى
الله عليه وسلم إن لم يثبت لنتواه بالرأى في مسألة العينة ، وقال ابن عباس من شاء باطله ان الله لم يجعل في
الحال النصف والثلثين ، وقال ألا يبقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن أبناً ولا يجعل أباً الأب أباً ، وقال
ابن مسعود في مسألة القوضه إن بك خطأ فنى ومن الشيطان ، وقال عمر إياكم وأصحاب الرأى فإنهم أعداء
السنن أعيتهم الأحاديث إن يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا وأضلوا ، وقال على وعثمان رضى الله عنهما لو كان
الدين بالرأى لكان المسح على بطن الخف أولى من ظاهره ، وقال عمر رضى الله عنه انهموالرأى على الدين
فإن الرأى منا تكلف وظن وإن الظن لا يخفى من الحق شيئاً ، وقال أيضاً إن قوماً يغتبن بأرائهم ولو نزل

القرآن أنزل بخلاف ما يفتون ، وقال ابن مسعود قراءكم وصلحواكم يذهبون ويغض الناس رؤساء جهالا يقيسون ما لم يكن بما كان ، وقال أيضا إن حكمكم في دينكم بالرأى أحلتكم كثيراً مما حرمه الله وحرمتم كثيراً مما أحله الله ، وقال ابن عباس إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه وقال الله تعالى لديه عليه السلام « لتحكم بين الناس بما أراك الله » ولم يقل بما رأيته ، وقد إياكم والقياس لما عادت الشمس إلا بالقياس ، وقال ابن عمر ذروني من أرايت وأرايت وكذلك أنكروا التابون القياس . قال الشعبي ما أخبروك عن أصحاب أحمد فاقبله وما أخبروك عن رأيهم فأنقذه في الحش ان السنة لم توضع بالقياس ، وقال مسروق بن الأجدع لا أقيس شيئاً بشيء أخاف أن نزل قدم بعد ثبوتها ، والجواب من أوجه : الأول أنا بينا بالقواطع من جميع الصحابة الاجتهاد والذول بالرأى والسكوت عن القائلين به ونبت ذلك بالواتر في قانع مشهورة كبريات الجد والاخوة وتبيين الامام بالبيعة وجمع المصنف والهدى إلى عمر بالخلافة وما لم يتواتر كذلك فقد صح من أجاد الوقائع بروايات صحيحة لا ينكرها أحد من الأمة ما أورث غلباً ضرورياً بقوله بالرأى وعرف ذلك ضرورة كما عرف سخطه حاتم وشجاعة على تجاوز الأمر جداً يمكن التشكك في حكمهم بالاجتهاد وما نقلوه بخلافه فأكثرها مقاطيع ومروية عن غير ثبت وهي بينها معارضة برواية صحيحة عن صاحبها بنقيضه فكيف يترك للمعلوم ضرورة بما ليس مثله ولو تساوت في الصحة لوجب اطراح جميعها والرجوع إلى ماواتر من مشاورة الصحابة واجتهادهم ، الثاني أنه لو صححت هذه الروايات ونواترت أيضاً لوجب الجمع بينها وبين المشهور من اجتهادهم فيعمل ما أنكره على الرأي المخالف للنص أو الرأي الصادر عن الجبل الذي يصدر ممن ليس أهلاً للاجتهاد أو وضع الرأي في غير محله والرأي الفاسد الذي لا يشهد له أصل ويرجع إلى بعض الاستسكان ووضع الشرع اجدهاء من غير نسج على متوال سابق وفي ألقاظ روايتهم ما يدل عليه إن قال اتخذ الناس رؤساء جهالا ، وقال لوقالوا بالرأى لحرموا الحلال وأحلوا الحرام فإذا القائلون بالقياس مقررون بإبطال أنواع من الرأي والقياس والنكروا للقياس لا يقرون بصحة شيء منه أصلاً ونحن نفر بفساد أنواع من الرأي والقياس كقياس أصحاب الظاهر إذ قالوا الأصول لا تثبت قياساً فلنكن القروع كذلك ولا تثبت الأصول بالظن فكذلك القروع ، وقالوا لو كان في الشريعة علة لكأن كالعلة العقلية فقاوس الشيء بما لا يشبهه فإذا ان بطل كل قياس فليقبل قياسهم ورأيهم في إبطال القياس أيضاً وذلك يؤدي إلى إبطال المذهبين (الاعتراض الثالث) أن دليل الإجماع إنما تم بسكوت السابقين وإن ذلك لو كان بإطلائاً نكروه فتقول لهم سكتوا على سبيل الجملية والمصالحة خيفة من ثوران فتنة النزاع أو سكتوا عن اظهار الدليل لخفاؤه والدليل عليه أن مسائل الأصول فيها قواطع وقد اختلف الأصوليون في صيغة الأمر وصيغة العموم والمفهوم واستصحاب الحال وأفعال التي عليه السلام بل في أصل خبر الواحد وأصل القياس وأصل الإجماع وفي هذه المسائل أدلة قاطعة عنكم في النفي والايجاب ولم ينقل عن الصحابة والتابعين التأنيم والتفسيق فيها والجواب أن حمل سكوتهم على الجملية والمصالحة وإبقاء الفتنة محال لأنهم اختلفوا في المسائل وتناظروا وتحاجوا ولم يجاملوا ثم افرقت بهم المجالس عن اجتهادات مختلفة ولم ينكر بعضهم على بعض ولو كان ذلك بالغاً مبلغاً قطعياً لبادروا إلى التأنيم والتفسيق كما فعلوا بالخوارج والروافض والقدرة وكل من عرف بمقاطع فساد مذهبهم وأما سكوتهم لخفاء الدليل فمحال فإن قول القائل لغيره لست شارعاً ولا مأذوناً من جهة الشارع فلم تضع أحكام الله برأيك ليس كلاماً خفياً يحجز عن دركه الأنعام وكل من قاس ضميراً إذن فقد شرع فلا عليهم حقيقة بالاذن لكانوا ينكرون على من ساءم رسول الله صلى الله عليه وسلم في وضع الشرع واختراع الأحكام وأما مذكروه من مسائل الأصول فليس بين الصحابة خلاف في صحة القياس ولا في خبر الواحد ولا في الإجماع بل أجمعوا عليه وبإجماعهم تمسكنا في هذه القواعد وأما العموم والمفهوم وصيغة الأمر فقلما خاضوا في هذه المسائل يجرب النظر فيها خوض الأصوليين ولكن كانوا يمسكون في مناظراتهم

بالعموم والصيغة ولم يذكروا أنا متمسك بمجرد الصيغة من غير قوتها بل كانت القرائن المعرفة للأحكام المقررة بالصيغة في زمانهم غدة طرية متوافرة متظاهرة فما جردوا النظر في هذه المسائل كيف وقد قال بعض الفقهاء ليس في هذه المسائل سوى خبر الواحد وأصل القياس والاجماع أدلة قاطعة بل هي في محل الاجتهاد فمن سلك هذا الطريق اندفع عنه الاشكال وإن لم يكن هذا مرضياً عند المحققين من الأصوليين فإن هذه أصول الأحكام فلا ينبغي أن تثبت إلا بقاطع لكن الصحابة لم يجردوا النظر فيها وبالحكمة من اعتقد في مسألة دليل قاطع فلا يسكت عن نهية مخالفة وتأييمه كما سبق في حق الخوارج والروافض والمقدرية (الاعتراض الرابع) ع قولهم إن ما ذكرتموه نقل للحكم بالظن والاجتهاد فلمعلم عوكوا فيه على صيغة عموم وصيغة أمر واستصحاب حال ومفهوم لفظ واستنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين وخبرين وصحة رد مقيد إلى مطلق وبناء عام على خاص وترجيح خبر على خبر وتقرير على حكم العقل الأصلي وما جاوز هذا كان اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لافي تنقيحه واستنباطه والحكم إذا صار معلوماً بضابط فتحقيق الضابط في كل محل يحتاج إلى اجتهاد لا ننكره فقد علموا قطعاً أنه لا بد من إمام وعلموا أن الأصل ينبغي أن يقدم وعرفوا بالاجتهاد الأصلح إذ لا بد منه ولا سبيل إلى معرفته إلا بالاجتهاد وعرفوا أن حفظ القرآن عن الاختلاط والنسيان واجب قطعاً وعلموا أنه لا طريق إلى حفظه إلا الكتابة في المصحف فهذه أمور علقت على المصلحة نصاً واجماعاً ولا يمكن تعيين المصلحة في الأشخاص والأحوال إلا بالاجتهاد فهو من قبيل تحقيق المناط للحكم وما جاوز هذا من تشبيه مسألة بمسألة واعتبارها بها كان ذلك في معرض النقض بخيال قصد لافي معرض اقتباس الحكم كقول ابن عباس في دية الإنسان كيف لم يعتبروا بالأصابع إذ علوا اختلاف دية الإنسان باختلاف منافعها وذلك متقوض بالأصابع ونحن لا ننكر أن النقض من طرق إفساد التماس وإن كان القياس قاسداً بنفسه أيضاً وكذلك قول علي أيضاً أرأيت لو اشتركوا في السرقة حيث توقف عمر عن قتل سبعة بواحد قاته لما تخيل كون الشركة مانعاً بنوع من القياس نقضه على السرقة فإذا ليس في شيء مما ذكرتموه ما يصحح القياس أصلاً والجواب أن هذا اعتراف بأنه لا حاجة في الحكم إلى دليل قاطع وأن الحكم بالظن جائز والانصاف الاعتراف بأنه لو لم تثبت إلا هذا النوع من الظن لسكتنا لتقيس ظن القياس على ظن الاجتهاد في مفهوم الألفاظ وتحقيق مناط الأحكام إذ يجوز أن يصعد بنوع من الظن دون نوع ولكن بان لنا على القطع أن اجتهاد الصحابة لم يكن مقصوراً على ما ذكرناه بل جاوزوا ذلك إلى القياس والتشبيه وحكموا بأحكام لا يمكن تصحيح ذلك إلا بالقياس وتعليل النص وتنقيح مناط الحكم وذلك كهدى أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما قاته قاس العهد على العهد بالبيعة وقياس أبي بكر الزكاة على الصلاة في قتال من منع الزكاة ورجوع أبي بكر إلى توريث أم الأب قياساً على أم الأم وقياس عمر الخمر على الشحم في تحريم ثمنه وقياسه الشاهد على القاذف في حد أبي بكر وتصريح علي بالقياس على الافتراء في حد الشرب ولستنا نعي بالقياس إلا هذا المجلس وهو معلوم منهم ضرورة في وقائع لا تحصى ولا تنحصر ولتضمن مسئلتين مشهورتين قلنا على التواتر وهي مسألة الجدة والأخوة ومسئلة الحرام أم في قوله أنت على حرام ألفة بعضهم بالظهار وبعضهم بالطلاق وبعضهم باليمين وكل ذلك قياس وتشبيه في مسألة لانص فيها إذ النص ورد في الملوكة في قوله تعالى (يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك) والتزاع وقع في المتكوجة فكان من حقهم أن يقولوا هذه لفظة لانص فيها في النكاح فلا حكم لها ويبقى الحل والملك مستعراً كما كان لأن قطع الحل والملك أو إيجاب الكفارة يعرف بنص أو قياس على منصوص ولا نص والقياس باطل فلا حكم فلم قاسوا المتكوجة على الأمة ولم قاسوا هذا اللفظ على لفظ الطلاق وعلى لفظ الظهار وعلى لفظ اليمين ولم يقل أحد من الصحابة قد أغناكم الله عن إثبات حكم في مسألة لانص فيها وكذلك الجد وحده عصبة بالنص والأخ

وحده عصبية ولا نص عند الاجتهاد قضيوا حيث لائن بقضايا مختلفة وصرحوا بالتشبيه بالحوضين
 والخليجين وصرح من قدم الجدل وقال ابن الاين ابن فليكن أبو الالب أباً وصرح من سوي بينهما بأن الأخ
 يدل بالالب والجد أيضا يدل به والملدى به واحد والادلاء مختلف فقاسوا الادلاء بجهة الابوة على الادلاء
 بجهة البنوة مع أن البنوة قد تفرقت الابوة في أحكام وكذلك قال زيد في مسألة زوج وأبوين للام ثلث ما بقي
 فقال ابن عباس أين رأيت في كتاب الله تعالى ثلث ما بقي فقال أقول برأى ويقول برأى فزيد قاس حال
 وجود الزوج على ما إذا لم يكن زوج إذ يكون للاب ضعف ما للام فقال قدر كان الباقي بعد الزوج والزوجة
 كل المال وتقدر كان الزوج لم يكن وكذلك من قنن عن اختلافهم في مسائل الفرائض وغيرها علم ضرورة
 سلوكهم طرق المقايسة والتشبيه وأنهم إذا رأوا قرابين محل النص وغيره ورأوا جامعا وكانت الجامع في
 اقتضاء الاجتهاد أقوى في القلب من الفارق في اقتضاء الافتراق مالوا إلى الأقوى الأغلب قانا نعلم أنهم ما طلبوا
 المشابهة من كل وجه إذ لو تشابه من كل وجه لا تحدث المسئلة ولم تعدد فيطلب التشبيه والمقايسة وكانوا
 لا يكفون بالاشتراك في أى وصف كان بل في وصف هو مناط الحكم وكون ذلك الوصف مناطا لو عرفوه
 بالنص لا بقي للاجتهاد والخلاف مجال فكأنوا يدركون ذلك بظنون وأمارات ونحن أيضا نشترط ذلك في كل
 قياس كما سيأتي في باب إثبات علة الأصل في الاعتراض الخامس * أن الصحابة إن قالوا بالقياس اختراعا
 من تلقاء أنفسهم فهو محال وإن قالوا به عن مناع من النبي عليه السلام فيجب اظهار مستندهم والتمسك به فانكم
 تسلمون أنه لا حاجة فيما أبدعوه ووضعه ونحن نسلم وجوب الانباع فيما سمعوه قاته إذا قال عليه السلام
 إذا غلب على ظنكم أن مناط الحكم بعض الأوصاف فاتبعوه فان الأمر كما ظنتموه أو حكمه الظان على
 ما ظنه فهو علامة في حقه وغير علامة في حق من ظنه بخلافه فلا ينكر وجوب قبول هذا لو صرح
 به فانه إذا قال إذا ظنتم أن زيدا في الدار فاعلموا أن عمرأ في الدار واعلموا أنى حرمتم الربا في البر لكننا
 فقطع بصرهم البر وكون عمرؤ في الدار مهما ظننا أن زيدا في الدار فان هذا يرجع إلى القول بالقياس ولكن
 من أين فهم الصحابة هذا وليس في الكتاب والسنة ما يدل عليه * والجب من وجوب: أحدهما أن هذه
 مؤنة كتمانها فانهم مهما أجمعوا على القياس فقد ثبت بالقواطع أن الأئمة لا تجمع على الخطأ بل لو وضعوا
 القياس واخترعوا استصوبوا برأهم ومن عند أنفسهم لكان ذلك حقا واجب الانباع فلا يجمع الله أمة بحمد
 عليه السلام على الخطأ فلا حاجة بنا إلى البحث عن مستندهم * الثاني هو أننا نعلم أنهم قالوا ذلك عن مستندات
 كثيرة خارجة عن الحصر وعن دلالات وقرائن أحوال وتسكيرات وتنبيهات تفيد علما ضروريا بالتصدي بالقياس
 وربط الحكم بما غلب على الظن كونه مناطا للحكم لكن انقسمت تلك المستندات إلى ما اندرس فلم ينقل
 اكتفاء بما علمته الأئمة ضرورة وإلى ما نقله ولكن لم يبق في هذه الأعصار إلا نقل الآحاد ولم يبق على حد
 التواتر ولا يورث العلم وإلى ما تواتر ولكن آحاد لفظها بطرق الاحتمال والتأويل إليه فلا يحصل العلم بآحادها
 وإلى ما هي قرائن أحوال يصر وصفها ونقلها فلم تنقل اليها فكفينا مؤنة البحث عن المستند لما علمناه على
 التواتر من اجماعهم ونحن مع هذا نشبع القول في شرح مستندات الصحابة والألفاظ التي هي مدارك تنبيهاتهم
 لاصد بالقياس، وذلك من القرآن قوله تعالى «فاعتبروا بأولى الأبصار» إذ معنى الاعتبار العبور من الشيء إلى
 نظيره إذ اشاركة في الشيء كما قال ابن عباس فلا اعتبروا بالأصابع وقوله تعالى «لعلهم الذين يستنبطونه منهم»
 وقوله «ما فرطنا في الكتاب من شيء» وليس في الكتاب مسألة الجد والاخوة ومسئلة الحرام إذا لم يكن
 الاقتباس من المباني التي في الكتاب وقد تمسك القائلون بالقياس بهذه الآيات وليست مرضية لأئمة ليست
 بمجرد نصوصا صريحة إن لم تنظم إليها قرائن، ومن ذلك قوله عليه السلام لحماذم بحكمه كال بكتاب الله
 وسنة نبيه قال فان لم نجد رأي اجتهد رأيي فقال الحمد لله الذى وفق رسول الله الذى وفق رسول الله وهذا

حديث تلقته الامة بالقبول ولم يظهر أحد فيه طعنا وانكارا وما كان كذلك فلا يقدح فيه كونه مرسلًا بل لا يجب البحث عن اسناده وهذا كقوله لا وصية لوات ولا تنكح المرأة على عمتها ولا يتوارث أهل ملتين وغير ذلك مما حملته الامة كافة إلا أنه نص في أصل الاجتهاد ولعله في تحقيق المناط وتعيين المصلحة فيما عاق أصله بالمصلحة فلا يتناول القياس إلا بعمومه، ومن ذلك قوله للمرحون تردد في قبلة الصائم أ رأيت لو تهمضت أ كان عليك من جناح فقال لا فقال فلم إذا فشيء مقدمة الواقع بمقدمة الشرب لكنه ليس بصريح إلا بقرينة إذ يمكن أن يكون ذلك تقصدا لقيامه حيث ألحق مقدمة الشيء بالشيء فقال إن كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص لأنه مقدمته فألحق المضمضة بالشرب ومن ذلك قوله عليه السلام للخثعمية أ رأيت لو كان على أريك دين ففضيته أ كان ينفعه قالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء فهو تنبيه على قياس دين الله تعالى على دين الخلق ولا يد من قرينة تعرف القصد أيضا إذ لو كان لتعلم القياس لقيس عليه الصوم والصلاة ومن ذلك قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن لحوم الأضاحي لأجل الدابة أي القافلة فآخروا فيمن أنه وإن سكت عن العله فقد كان النهي لعله وقد زالت العلة فزال الحكم ومن ذلك قوله عليه السلام أ ينقض الرطب إذا يس فقيل نعم فقال فلا إذا وقوله تعالى «ك لا يكون دولة بين الأغنياء منكم» وقال لأم سلمة وقد سئلت عن قبلة الصائم ألا أخبرته أني أقبل وأنا صائم تنبها على قياس غيره عليه وزوت أم سلمة رضى الله عنها أنه قال إنني أفضى بينكم بالراى فيما لم يزل فيه وحى ودل عليه قوله تعالى «فاحكم بين الناس بما أراك الله» وليس الراى إلا تشبها وتعميلا بحكم ما هو أقرب إلى الشيء وأشبه به وإذا ثبت أنه كان مجتهدا بالأمر وثبت اجتهاد الصحابة فيعلم أنهم اجتهدوا بالأمر وقال عمر يا أيها الناس إن الراى كان من النبي عليه السلام مصعبيا فإن الله تعالى كان يسدده وإنا هو منا الظن والتكاف فلم يفرق إلا في العصمة ومن ذلك أمره سعد بن معاذ أن يحكم في بني قريظة براه فأمرهم بالزول على حكمه فأمر بقتلهم وسبي نسائهم فقال عليه السلام لقد وافق حكمه حكم الله ومن ذلك قوله إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران ومن ذلك أنه عليه السلام شاور الصحابة في عقوبة الزنا والسرقة قبل نزول الحديث ومن ذلك قوله عليه السلام إن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فعملوها وباعوها وأكلوا أثمانها هل يحرم منها بتعريم أكلها واستدل عمر بهذا في الرد على سمرة حيث أخذ الخمر في عشور الكفار وباعها ومن تطيل لانه بعض الأحكام كقوله لا تخمروا رأسه فإنه يحشر مليا وقوله في الشهداء مثل ذلك وقوله انها من الطوافين عليكم والطوافات وقوله في الذى اتباع غلاما واستغله ثم رده الخراج بالضمان فهذه أجناس لا تدخل تحت المحصر وأحاديها لا يدل دلالة قاطعة ولكن لا يبعد تأثير اقترانها مع نظائرها في أشعار الصحابة يسكونهم متعبدين بالقياس والله أعلم

القول في شبه المنكرين للقياس والصارئين الى حظره من جهة الكتاب والسنة وهى سبع

الأولى تمسكهم بقوله تعالى «ما فرطنا في الكتاب من شيء» وقوله «تبينا لكل شيء» قالوا معناه بيان لكل شيء ما شرع لكم فليس فيه بيان الأشياء كلها فليكن كل مشروع في الكتاب وما ليس مشروعا فيبقى على النقيض لأصل. والجواب من أوجه: الأول أنه إن في كتاب الله تعالى مسألة الجد والإخوة والعول والموتة والمؤوضة وأنت على حرام وفيها حكم لله تعالى شرعى اتفق الصحابة على طلبه والكتاب بيان له إما بجميد طريق الاعتبار أو بالدلالة على الإجماع والسنة وقد ثبت القياس بالإجماع والسنة فيكون الكتاب قد بينه. الثانى إنكم حرمت القياس وليس في كتاب الله تعالى بيان تحريمه فليزكم تخصيص قوله تعالى «لكل شيء» كما خصص قوله «خالق كل شيء» «وأدبته من كل شيء» «وتدبر كل شيء» «الثانية قوله تعالى «وأن احكم بينهم بما أنزل الله»

وهذا حكم بغير المنزل قلنا القياس ثابت بالسنة والاجماع وقد دل عليه الكتاب المنزل كيف ومن حكم معنى استنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل ثم هذا خطاب مع الرسول عليه السلام وقد تأسوا عليه غيره فأقروا بالقياس في معرض إبطال القياس مع اقتداح الفرق إذ قال قوم لم يجز الاجتهاد للرسول عليه السلام كي لا يتوهم ولأنه كان يقدر على التبليغ بالوحي بخلاف الأمة وهذا الجواب أيضا عن قوله «اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ومن لم يحكم بما أنزل الله» الثالثة قوله تعالى «وإن يقولوا على الله ما لا تعلمون» ولحقنا ما ليس لك به علم» وإن الظن لا يغني من الحق شيئا» وإن بعض الظن إنهم قلنا إذا علمنا أنا إذا ظننا كون زيد في الدار حرم علينا الربا في البر ثم ظننا كان الحكم مقطوعا به لا مطلقا كما إذا ظن القاضي صدق الشهود وكافى القبلة وجزاء العيدين وأبواب تحقيق مناط الحكم ثم نقول هذا جام أراد به ظنون الكفار المخالفة للأدلة القاطعة، ثم نقول ألسنتهم قاطعين بإبطال القياس مع أنا نقطع بخطئكم فلا تحكموا بالظن وليس من الجواب للمرضى قول القائل الظن علم في الظاهر فالعلم ليس له ظاهر وباطن» الرابعة قوله تعالى «وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوك» قالوا أو أنهم يجادلون في القياس قلنا «وأنتم يجادلون في فيه وإبطاله فإن قلتم أراد به الجدال الباطل فهو عثرنا فإنه رد عليهم في جدالهم بخلاف النص حيث قالوا نأكل مما قتلناه ولا نأكل مما قتل الله وكما قالوا الربا على البيع فرد الله تعالى عليهم في قولهم وإنا البيع مثل الربا» الخامسة قوله «فردوه إلى الله والرسول» قالوا وأنتم تردون إلى الرأي قلنا لا يلل ترد إلى العمل المستنبط من نصوص النبي عليه السلام والقياس عبارة عن فهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له في الحكم وأنتم فقد ردتم القياس من غير رد إلى نص النبي عليه السلام ولا إلى معنى مستنبط من النص» السادسة قوله عليه السلام تصل هذه الأمة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فإذا ضلوا ذلك فقد ضلوا قلنا» أراد به الرأي المخالف للنص بدليل قوله استفرق أمي نيفا وسبعين فرقة أعظمها فئة على أمي قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحلون الحرام ويحرمون الحلال وما نقلوا من آثار الصحابة في ذم الرأي والقياس قد تكلمنا عليه» السابعة قول الشيعة وأهل التعليم انكم اعترفتم بطلان القياس بخلاف النص والنصوص محيطية بجميع المسائل وإنما يعلمها الإمام المعصوم وهو نائب الرسول فيجب مراجعته قالوا ولا يمنع من هذا كون الواقع غير متناهية وكون النصوص متناهية لأن التي لا تنتهى أحكام الأشخاص كحكم زيد وعمرى في أنه عدل تقبل شهادته أم لا وفقير تصرف إليه الزكاة أم لا ومسلم أن هذا يعرف بالاجتهاد لأنه يرجع إلى تحقيق مناط الحكم أما الروابط السككية للأحكام فيمن ضبطها بالنص بأن نقول مثلا من سرق نصبا كاملا من حرز مثله لاشبهة له فيه فيلزمه القطع ومن أنظر في تمار رمضان بمجامع تام أنم به لأجل الصوم لزمته الكفارة في تناوله الرابطة الجامعة يجرى فيه الحكم وما خرج عنه مما لا يتناهى يبقى على الحكم الأصلي فتكون محيطية هذه الطرق والجواب أنا لا نسلم بطلان القياس مع النص ونسلم إمكان الربط بالضوابط والروابط السككية لكنكم اخترتم هذه الدعوى فإن الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا في مسألة الجد والحرام والمفوضة ومسائل كثيرة وكانوا يطلبون من منعم فيها حديثا من النبي صلى الله عليه وسلم وفيهم المعصوم بزعمكم وكانوا يشاورونه ويراجونه وأقروه وآثروا خالفوه ولم يقل قط حديث ولا نص إلا ساعدوه بل قبلوا النقل من كل عدل فضلا عن الخلفاء الراشدين فلم كتم النص عنهم في بعض المسائل وتركهم مختلفين أن كانت النصوص محيطية فيا لضرورة علم من اجتهدوا واختلافهم أن النصوص لم تكن محيطية فدل هذا أنهم كانوا معبدين بالاجتهاد

القول في شبههم المعنوية وهي ست

الأولى : قول الشيعة والتلمية أن الاختلاف ليس من دين الله ودين الله واحد ليس يختلف وفي رد

الخلق إلى الظنون ما يوجب الاختلاف ضرورة والرأى منبع الخلاف فإن كان كل مجتهد مصيباً فكيف يكون الشيء وتقيضه ديناً وإن كان المصيب واحداً فهو محال إذ ظن هذا كظن ذلك والظنيات لا دلائل فيها بل ترجع إلى ميل النفوس ورب كلام تميل إليه نفس زيد وهو يفر عنه قلب عمرو والدليل على ذم الاختلاف قوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» وقال «أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه» وقال «ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم» وقال تعالى «إن الذين فارقوا دينهم كانوا شيعاً است منهم في شيء» وقال تعالى «ولا تكونوا كالذين فارقوا واختلوا من بعد ما جاءهم البينات» وكذلك ذم الصحابة رضي الله عنهم الاختلاف فقال عمر رضي الله عنه لا تختلفوا فانكم إن اختلفتم كان من بعدكم أشد اختلافاً وسمع ابن مسعود وأبي بن كعب يختلفان في صلاة الرجل في التوب الواحد والثوب بين فصعد عمر المنبر، وقال اختلف رجلان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فمن أي فتياكم يصدر المسلمون لا أسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا إلا فلت وصنعت، وقال جرير بن كليب رأيت عمر ينهى عن الفتنة وعلى بأمر بها فقلت إن بينكما لشراً فقال على ما بيننا إلا خير ولكن خيراً أتبعنا لهذا الدين وكعب على رضي الله عنه إلى قضائه أيام الخلافة أن اقضوا كما كنتم تقضون فأنكره الخلاف وأرجو أن أموت كما مات أصحابي * والجواب أن الذي نراه تصويب المجتهدين وقولهم إن الشيء وتقيضه كيف يكون ديناً قلنا يجوز ذلك في حق شخصين كالصلاة وتركها في حق الحائض والطاهر والقبلة في حق من يظنها إذا اختلف الاجتهاد في القبلة وكجواز ركوب البحر ومحوه في حق رجلين يظن أحدهما السلامة وعلى ظن الآخر الهلاكه وكصديق الراوي والشاهد وتكذيبهما في حق قاضيين ومفتين يظن أحدهما الصدق والآخر الكذب؛ وأما قولهم كيف يكون الاختلاف مأموراً به ﴿قلنا﴾ بل يؤمر المجتهد بظنه وإن خالفه غيره فليس رفعه داخل تحت اختياره لا للاختلاف واقع ضرورة لأنه أمر به، وقوله تعالى «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً» معناه التناقض والكذب الذي يدعيه الملحدة أو الاختلاف في البلاغة واضطراب اللفظ الذي يتطرق إلى كلام البشر بسبب اختلاف أحوالهم في نظمه ونثره وليس المراد به نقي الاختلاف في الأحكام لأن جميع الشرائع والمثل من عند الله وهي مختلفة والقرآن فيه أمر ونهي وإباحة ووعيد وأمثال ومواظب وهذه الاختلافات - أما قوله «ولا تفرقوا ولا تنازعوا» فشكل ذلك نهى عن الاختلاف في التوحيد والأيام بالنبي عليه السلام والقيام بنصرته وكذلك أصول جميع الديانات التي ألحق فيها واحد ولذلك قال تعالى «من بعد ما جاءهم البينات» وقوله تعالى «ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم» أراد به التخاذل عن نصرته الدين، وأما ما روي عن الصحابة رضي الله عنهم في ذم الاختلاف فكيف يصح وهم أول المختلفين والمجتهدين واختلافهم واجتهادهم معلوم تواتراً كيف تدفعها روايات يتطرق إلى سندها ضعف وإلى متنها تأويل من النهى عن الاختلاف في أصل الدين أو نصرته الدين أو في أمر الخلافة والإمامة والخلاف بعد الإجماع أو الاختلاف على الأئمة والولاية والقضاة أو نهى العوام عن الاختلاف بالرأى وليسوا أهل الاجتهاد، وأما إنكار عمر اختلاف ابن مسعود وأبي بن كعب فلعله قد كان سبق إجماع على توب واحد ومن خالف ظن أن انقضاء العصر شرط في الإجماع ولذلك قال عمر عن أي فتياكم يصدر المسلمون وأنتم جميعاً تروون عن النبي عليه السلام أو لكل واحد أتم صاحبه وبالغ فيه فتعني عن وجه الاختلاف لاعتنا أصله أو لعلنا اختلفنا على مستفت واحد فتصير السائل فقال عن أي فتياكم يصدر الناس أي العامة بل إذا ذكر المفتي في عمل الاجتهاد شيئاً للعامي فلا ينبغي للفتي الآخر أن يخالفه بين يديه فيتمسح السائل وأما اختلاف عمر وعلى رضي الله عنهما في تحريم الفتنة فلا يصح بل صرح عن على قوله تحريم بيعته النساء ولحوم الجمر الأهلية يوم خيبر كيف وقد علم قطعاً أنهم جوزوا الاجتهاد أما كتاب على

إلى قضاءه وكرامية الاختلاف فيحتمل وجوها أحدها أنهم ربما كتبوا إليه يطلبون رأيه في بعض الوقائع فقال القضاة كما كنتم تقضون إذ لو خالفتموه الآن لانتقم به فتق آخر وحل ذلك على تعصب مني ومخالفة ويحتمل أنهم استأذوه في مخالفة إجماع الصحابة رضي الله عنهم على ظن أن العصر لم ينقض بعد فيجوز الخلاف فكره لهم مخالفة السابقين واستأذوه في القضاء بشهادة أهل البصرة من الخوارج وغيرهم أو ردّها فأمرهم بقبولها كما كان قبل الحرب لأنهم حاربوا على تأويل وفي ردّ شهادتهم تعصب وتجبديد خلاف * الثانية قولهم النفي الأصل معلوم والاستثناء عنه بالنص معلوم فينبغي للمسكوت عنه على النفي الأصل المعلوم فكيف يتدفع المعلوم على القطع بالقياس للمنظون قلنا العموم والظواهر وخبر الواحد وقول المقوم في أروش الجنائيات والتفقات وجزاء الصيد وصدق الشهود وصدق الخالف في مجلس الحكم كل ذلك مظنون وبرفع به النفي الأصلي ثم نقول نحن لا نرفع ذلك إلا بقاطع قانا إذا تعبدنا بتاياع الملة المنظونة وظننا فقطعت بوجود الظن وقطعت بوجود الحكم عند الظن فلا يرفع ذلك إلا بقاطع * الثالثة قولهم كيف يتصرف بالقياس في شرع مناه على التصحك والعبد والفرق بين الثاثلات والجمع بين المتفرقات إذ قال بسئل النوب من بول الصبية ويرش من بول الصبي ويجب الغسل من المني والحيض ولا يجب من البول والمذي وفرق في حق الخالص بين قضاء الصلاة والعموم وأباح النظر إلى الرقيقة دون الحرّة وجمع بين المختلفات فأوجب جزاء الصيد على من قتله عمداً أو خطأ وفرق في حلق الشعر والتطيب بين العمد والخطأ وأوجب الكفارة بالظهار والقتل واليمين والافطار وأوجب القتل على الزاني والكافر والقائل وتارك الصلاة وقال لأنّ ردة تجزى عنك ولا تجزى عن أحد يهدك في الأضحية وقيل للبي عليه السلام «خالصة لك من دون المؤمنين» وكيف يتجاسر في شرع هذا مناجه على إلحاق المسكوت بالمنطوق وما من نص على محل إلا ويمكن أن يكون ذلك تحسكاً وتعدياً (قلنا) لا ننكر اشتغال الشرع على تحركات وتعبدات فلا جرم نقول الأحكام ثلاثة أقسام : قسم لا يعمل أصلاً وقسم يعلم كونه معللاً كالجمهر على الصبي قاته لضبع عقله وقسم يتردد فيه ونحن لا نقيس ما لم يقر لنا دليل على كون الحكم معللاً ودليل على عين الملة المستنبطة ودليل على وجود الملة في الفرع وعند ذلك يتدفع الاشكال المذكور ولما كثرت التعبدات في العبادات لم يرض قياس غير التكييف والتسليم والقائمة عليها ولا قياس غير المنصوص في الزكاة على المنصوص وإنما تقيس في المعاملات وغرامات الجنائيات وما علم بقرائن كثيرة بناؤها على معان معقولة ومصالح دينية * الرابعة قولهم إن النبي عليه السلام قد أوتي جوامع الكفر فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم ويدل إلى الطويل الموم فيعمل عن قوله حرمت الربا في كل مطعم أو كل مكبل إلى عد الأشياء الستة ليرتبك الخلق في ظلمات الجهل (قلنا) ولو ذكر الأشياء الستة وذكر معها أن ماعداها لا ربا فيه وأن القياس حرام فيه لكان ذلك أصرح والجهل والاختلاف أدفع فلم يصرح وقد كان قادراً على بيلاغته على قطع الاحتال للاعطاء العامة والظواهر وعلى أن يبين الجميع في القرآن المتواتر ليحسم الاحتال عن المتن والسند جميعاً وكان قادراً على رفع احتمال التشبيه في صفات الله تعالى بالتصريح بالحق في جميع مواقع الخلاف فيه في المقليات وإن لم يفعل فلا سبيل إلى التصحك على الله ورسوله فيما صرح وبه وطول وأوجز والله أعلم بأسرار ذلك كله ، ثم نقول إن علم الله تعالى لطفاً ومراً في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمرهم بالتشميع على ساق الجند في استنباط أسرار الشرع فيتميم عليه أن يذكر البعض ويسكت عن البعض ويبنه عليها تنبيهاً بحرك الدواعي للاجتهاد «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات» هذا على مذهب من يوجب الصلاح وعندنا فقه تعالى أن يفعل بعباده ما يشاء * الخامسة قولهم إن الحكم ثبت في الأصل بالنص لا بالملة فكيف ثبت في الفرع بالملة وهو تابع للأصل فكيف يكون ثبوت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل وإن ثبت في الأصل بالملة فهو محال لأن النص قاطع بالملة مظنونة والحكم مقطوع به

وكيف يحال المقطوع به على العلة المظنونة (قلنا) الحكم في الأصل يثبت بالنص وقائمة استنباط العلة المظنونة إما تعدية العلة وأما الوقوف على مناه الحكم للمظنون للصلحة وأما زوال الحكم عند زوال المناط كما سيأتي في العلة القاصرة ، وأما الحكم في الفرع وإن كان ناسباً للأصل في الحكم فلا يلزم أن يثبت في الطريق فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات ولا يلزم مساواة الفرع لها في الطريق وإن لزمت المساواة في الحكم * السادسة وهي عمدتهم الكبرى أن الحكم لا يثبت إلا بتوقيف والعللة غائبة أن تكون منصوباً عليها فلو قال الشارع اتقوا الربا في كل مطعم فهو توقيف عام ولو قال اتقوا الربا في البر لأنه مطعم فهذا لا يساوي ولا يقتضي الربا في غير البر كما لو قال المالك أعتق من عبدي كل أسود عتق كل أسود فلو قال أعتق غائماً لسواده أو لأنه أسود لم يعتق جميع عبيده السود ، وكذلك لو علل بمخيل وقال أعتقوا غائماً لأنه سيء الخلق حتى أغلخص منه لم يلزم عتق سالم وإن كان أسوأ خلقاً منه فإذا كانت العلة المنصوصة لا يمكن تعديتها القصور لفظياً فالمستنبطة كيف تعدى أو كيف يفرق بين كلام الشارع وبين كلام غيره في الفهم وإنما مناهج الفهم وضع اللسان وذلك لا يغفل * والجواب أن غاية القياس ثلاث فرق وهذا لا يستقيم من فرعين وإنما يستقيم من الفريق الثالث إذ منهم من قال التخصيص على العلة كذكر اللفظ العام فانه لا فرق بين قوله حرمت الخمر لشدها وبين قوله حرمت كل مشد في أن كل واحد يوجب تحريم التبيذ لكن بطريق اللفظ لا بطريق القياس بل قاعدة قوله لشدها إقامة الشدة مقام الاسم العام فقد أقر هذا القائل باللاحاق وإنما أنكر تسميته قياساً للفريق الثاني من الفاشية والنهروانية قائم أجازوا القياس بالعلة المنصوصة دون المستنبطة فقالوا إذا كشف النص أو دليل آخر عن الأصل كانت العلة جامعة للحكم في جميع مجاريها وما قارهم الفريق الأول إلا في التسمية حيث لم يسموا هذا الفن قياساً والفرقان مقرر بأن هذا في العتق والوكالة لا يجري فلا يصح منهما الاستشهاد مع الإقرار بالفرق ، أما الفريق الثالث وهو من أنكر اللاحاق مع التخصيص على العلة فتستقيم لهم هذه الجملة وجوابهم من ثلاثة أوجه : الأول أن العبد في من أصبحنا يشوف إلى التسوية فقال لو قال أعتقت هذا العبد لسواده فاعتبروا وقيسوا عليه كل أسود لعتق كل عبد أسود وهو وزان مسئلتنا إذا أمرنا بالقياس والاعتبار ولو لم يثبت التعدية به لكان مجرد التخصيص على العلة لا يخصص في اللاحاق إذ يجوز أن تكون العلة شدة الخمر خاصة ، ومنهم من قال إن علم قطعاً قصده عتقه لسواده عتق كل عبد أسود بقوله أعتقت غائماً لسواده ومنهم من قال لا يمكن أن يعلم قصده عتقه بمجرد السواد مالم ينو بهذا اللفظ عتق جميع السودان فإن نوى كفاء هذا اللفظ لاعتاق جميع السودان مع النية ولم يكن فيه إلا إرادته معنى ما باللفظ خاص وذلك غير منكر كما لو قال والله لا أكلت لفلان خبزاً ولا شربت من مائه جرعة ونوى به دفع اللثة حثت بأخذ الدرهم والثياب والأمتعة وصلى اللفظ الخاص مع هذه النية للقي العام كما صلح قوله تعالى وإن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً للنهي عن الاتلاف العام وقوله «ولا تقل لها آف» للنهي عن الإيذاء العام فإذا استنبط هؤلاء الفرق التسوية بين الخطأين قائم وإنما يعممون الحكم إذا دل الدليل على إرادة الشرع تعليق الحكم بالشدة المجردة ولكنه غير مرضي عندنا بل الصحيح أنه لا يثبت إلا غائماً بقوله أعتقت غائماً لسواده وإن نوى عتق السودان لأنه يبقى في حق غير غائمه مجرد النية والإرادة فلا تؤثر . الوجه الثاني من الجواب أن الأمة مجمعة على الفرق إذ يجب التسوية في الحكم مهما قال حرمت الخمر لشدها فقيسوا عليها كل مشدولو قال أعتقت غائماً لسواده فقيسوا عليه كل أسود اقتصر العتق على غائمه عند الأكثرين فكيف يقاس أحداهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق وإنما اعترفوا بالفرق لأن الحكم في أملاك العباد وفي أحكام الأملاك حصولاً وزوالاً بالألفاظ دون الإرادات المجردة ، وأما أحكام الشرع فتثبت بكل ما دل على رضا الشرع وإرادته من قرينة ودلالة وإن

لم يكن لفظاً بدليل أنه لو بيع مال لاجر بمشود منه بأضعاف ثمنه فاستبشر وظهر أثر الترح عليه لم ينفذ البيع إلا بلفظه بآذن سابق أو إجازة لاحقة عند أبي حنيفة ولو جرى بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فهل فسكت عليه دل سكوته على رضاه ونبت الحكم به فكيف يتساوون بل ضيق الشرع تصرفات العباد حتى لم تحصل أحكامها بكل لفظ بل يعرض الألفاظ فانه لو قال الزوج فسخت النكاح وقطعت الزوجة ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي لم يقع الطلاق مالم ينو الطلاق فإذا تلفظ بالطلاق وقع وإن نوى غير الطلاق فإذا لم تحصل الأحكام بجميع الألفاظ بل ببعضها فكيف تحصل بما دون اللفظ بما يدل على الرضا . الوجه الثالث أن قول القائل لا تأكل هذه الحشيشة لأنها سم ولا تأكل الملبج فانه مسهل ولا تأكل المسل فانه حار ولا تأكل أيها المفلولج القناء فانه بارد ولا تشرب الخمر فانه يزيل العقل ولا تجالس فلانا فانه أسود فأهل اللغة متفقون على أن مقتول هذا التحليل تعدى النهي إلى كل ما فيه العلة هذا مقتضى اللغة وهذا أيضاً مقتضاه في التقي لكن التصيد منع من الحكم بالتقي بالتحليل بل لا بد فيه من اللفظ الصريح المطابق للحل ولا مانع منه في الشرع إذ كل ما عرف بإشارة وأمرة وقرينة فهو كما عرف باللفظ فكيف يستويان مع الإجماع على الفرق لأن الفرق بين الثمانيات كالجوامع بين المختلفات فمن أثبت الحكم للتخالفين يتعجب منه ويطلب منه الجوامع ومن فرق بين المثليين يتعجب منه لماذا فرق بينهما (فان قيل) إن قال من يجب طاعته مع هذه الدابة لجامحها وبيع هذا العبد لسوء خلقه فهل يجوز للأموار بيع ما شاركه في العلة فإن قلتم يجوز فقد خالفتم الفقهاء وإن منعتم فما الفرق بين كلامه وبين كلام الشارع مع الاتفاق في الموضوعين وإن ثبت تعبد في لفظ التقي والطلاق بخصوص الجهة فلم يثبت في لفظ الوكالة (قلنا) أن كان قد قال له إن ما ظهرك لك أرادني إياه أو رضائي به بطرق الاستدلال دون صريح اللفظ فافهمه أنه يفعل ذلك وهو وزان حكم الشرع لكن يشترط أمر آخر وهو أن يقطع بأنه أمر يبيعه لمجرد سوء الخلق لا لسوء الخلق مع القبيح أو مع الخرق في الخدمة فانه قد يذكر بعض أوصاف العلة فإن لم يعلم قطعاً ولكن ظنه ظناً فينبغي أن يكون قد قال له ظنك نازل منزلة العلم في تسليطك على التصرف فانه اجتمع هذه الشروط جاز التصرف وهو وزان مسئلتنا فإن قيل وإن كان الشارع قد قال ما عرفتموه بالقرائن والدلائل من رضائي وأرادني فهو كما عرفتموه بالصريح فلم يقل إلى إذا ذكرت علة شيء ذكرت تمام أوصافه فاعلمه على تحريم الخمر بشدة الخمر وتحريم الربا بطم البر خاصة لا للشدة المجردة ولله أسرار في الأعيان فقد حرم الخنزير والبيعة والدم والموقوذة والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي خلب من الطير لخواص لا يطلع عليها فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ فهذا يقع الأمر عن هذا وهذا وأوقع كلام في مدافعة القياس والجواب أن خاصة المحل قد يعلم ضرورة سقوط اعتبارها كقوله أما رجل مات أو أفسس فصاحب المتاع أولى بماعه إذ يعلم أن المرأة في معناه ، وقوله من أعتق شركه في عبد قوم عليه الباقي فالأمة في معناه لأننا عرفنا بتصفه أحكام المتق والبيع وبمجموعه أمارات ونكبرات وقرائن أنه لا مدخل للأئمة في البيع والعقود وقد يعلم ذلك ظناً بسكون النفس إليه ، وقد عرفنا أن الصحابة رضي الله عنهم عووا على الظن فعلمنا أنهم فهموا من النبي عليه السلام قطعاً إيقاظ الظن بالقطع ولولا سيرة الصحابة لما تجاسروا عليه وقد اختلفوا في مسائل ولو كانت قطعية لما اختلفوا فيها فعلمنا أن الظن كالمعلم أحيث اتفقت الظن والمعلم وحصل الشك فلا يقدم على القياس أصلاً (مسألة) قال النظام العلة المنصوصة توجب الاتحاق لكن لا بطريق القياس بل بطريق اللفظ والعموم إذ لا فرق في اللغة بين قوله حرمت كل مشد وبين قوله حرمت الخمر لشدتها وهذا فاسد لأن قوله حرمت الخمر لشدتها لا يقتضي من حيث اللفظ والوضع إلا تحريم الخمر خاصة ولا يجوز الاتحاق بالنبيذ مالم يرد التصيد بالقياس وإن لم يرد فهو كقوله اعطيت غاماً لسواده فانه

لا يقتضى اعتناق جميع السودان فكيف يصح هذا والله أن ينصب شدة الخمر خاصة علة ويكون قاعدة ذكر العلة زوال الصريم عند زوال الشدة ويجوز أن يعلم الله خاصة في شدة الخمر تدعو إلى ركوب القبايح وعلم في شدة النبيذ لطفاً داعياً إلى العبادات فإذا قد ظن النظام أنه منكر للقياس وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا قياسي لكنه أنكر اسم القياس (فان قيل) قول السيد والولد لميله وولده لأن كل هذا لأنه سم وكل هذا قانه غذاء بفهم منه المنع عن أكل سم آخر والأمر يتناول ما هو مثله في الاغتذاء (قلنا) لأن ذلك معلوم بقرينة اطراد العادات ومعرفة أخلاق الآباء والسادات في مقاصد من العبيد والأبناء وأنهم لا يفرقون بين سم وسم وإنما يتقون الهلاك، وأما الله تعالى إذا حرم شيئاً بمجرد ارادته فيجوز أن يبيح مثله وإن يحرم لأن فيه رفقا ومصالحة فيجوز أن يكون قد سبق في علمه أن مثله مفسدة لأن تضمنته الصلاح والفساد ليس لطبعه ولذاته ولو صف هو عليه في نفسه بل يجوز أن يكون في فعل شيء وقت الزوال مصلحة وفيه وقت المصير مفسدة، وكذلك يجوز أن يختلف يوم السبت والجمعة والمكان والحال فكذلك يجوز أن يفرق شدة الخمر شدة النبيذ (فان قيل) قلنا لم يفهم النبيذ من الخمر فينبى أن لا يفهم تحريم الضرب والأذى من التأنيب (قلنا) الحق عندنا أن ذلك غير مفهوم من مجرد اللفظ العارى عن القرينة لكن إذا دلت قرينة الحال على قصد الأكرام فعند ذلك يدل لفظ التأنيب على تحريم الضرب بل يكون ذلك أسبق إلى الفهم من التأنيب المذكور إذ التأنيب لا يكون مقصوداً في نفسه بل يقصد به النبيذ على منع الإيذاء بذكر أقل درجاته وكذلك التقدير والعظمير والذرة والدينار لا يدل بمجرد اللفظ على ما فوقه في قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً أره» وفي قوله تعالى «ومنهم من إن تأمنه بدینار لا يؤده إليك» وفي قوله والله ما شريت لفلان جرعة ولا أخذت من ماله حبة بل بقرينة دفع المنة وإظهار جزاء العمل وليس إلحاق الضرب بالتأنيب أيضاً بطريق القياس لأن القرع المسكوت عنه للملحق بطريق القياس هو الذى يصور أن يفعل عنه المتكلم ولا يقصده بكلامه وما هنا المسكوت عنه هو الأصل في التصدي للباعث على النطق بالتأنيب وهو الأسبق إلى فهم السامع فهذا مفهوم من لحن القول وغواه وعند ظهور القرينة المذكورة ربما تظهر قرينة أخرى تمنع هذا الفهم إذ الملك قد يقتل أخاه المنازع له فيقول للجلاد اقطعه ولا تنه ولا تقل له أف أما تحريم النبيذ بصريح الخمر فليس من هذا القبيل بل لأوجه له إلا القياس فإذا لم يرد التعبد بالقياس فبقوله حرمت الخمر لشدها لا يفهم تحريم النبيذ بخلاف قوله حرمت كل مشد (مسئلة) ذهب الفاشاني والنهرواني إلى الإقرار بالقياس لأجل إجماع الصحابة لكن خصوصاً ذلك بموضعين: أحدهما أن تكون العلة منصوبة كقوله حرمت الخمر لشدها وثانيها أن الطوائف عليكم والطوائف. الثاني الأحكام المتعلقة بالأسباب كرجم ما عز لزاناه وقطع سارق رداء صفوان وكأثممتون بهذا الجنس تنقيح مناط الحكم ويستفون به (قلنا) هذا المذهب يمكن تزويله على ثلاثة أوجه: أحدها أن يشترطوا مع هذا أن يقول وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة وقول في رجم ما عز وحكى على الواحد حكى على الجماعة فهذا ليس قولاً بالقياس بل بالعموم فلا يحصل التفصي به عن عهدة الإجماع المنقذ من الصحابة على القياس. الثاني أن لا يشترط هذا ولا يشترط أيضاً ورود التعبد بالقياس فهذه زيادة علينا وقول بالقياس حيث لا نقول به كما رددناه على النظام. الثالث أن يقول مهما ورد التعبد بالقياس جاز الإلحاق بالعلة المنصوبة فهذا قول حق في الأصل خطأ في المحصر فإنه قصر طريق إثبات علة الأصل على النص وليس مقصوداً عليه بل ربما دل عليه السير والتقسيم أو دليل آخر وما لم يدل عليه دليل فنحن لا نجوز الجمع بين القرع والأصل ولا فرق بين دليل ودليل (فان قيل) إذا كانت العلة منصوبة كان الحكم في القرع معلوماً ولم يكن مظلوماً وحصل الأمن من الخطأ وإن كانت مستنبطة لم يؤمن الخطأ قلنا أخطأتم في طرق

السلام حيث ظننت حصول الأثم بالنص وإمكان الخطأ عند عدم النص فإنه وإن نص على شدة الخمر فلا تعلم قطعاً أن شدة التنبذ في معناها بل يجوز أن يكون معطلاً بشدة الخمر خاصة إلا أن يصرح ويقول يتبع الحكم مجرد الشدة في كل محل فيكون ذلك لفظاً عاماً ولا يكون حكماً بالقياس فلا يحصل التخصيص عن عدة الاجتماع وإذا لم يصرح فنحن نظن أن التنبذ في معناه ولا قطع فلنظن مثاران في العلة المستنبطة أحدهما أصل العلة والآخر إلحاق الفرع بالأصل فإنه مشروط بانتفاء الفوارق وفي العلة المنصوصة مثار الظن واحد وهو إلحاق الفرع لأنه مبني على الوقوف على جميع أوصاف علة الأصل وأنه الشدة بمجرد ما دون شدة الخمر وذلك لا يعلم إلا بالنص بوجوب عموم الحكم ويدفع الحاجة إلى القياس ، أما قوله في العلة المستنبطة أنه لا يؤمن فيها الخطأ فهذا لا يستقيم على مذهب من يصوب كل مجتهد إذ شهادة الأصل للفرع عنده كشهادة العدل عند القاضي والقاضي في أمن من الخطأ وإن كان الشاهد موزوراً لأنه لم يجهد باتباع الصدق بل باتباع ظن الصدق وكذلك ما هاتم لم يعبد باتباع العلة بل باتباع ظن العلة وقد تحقق الظن . نعم هذا الاشكال متوجه على من يقول للمسبب واحد لأنه لا يأمن بالخطأ ولا دليل يميز الصواب عن الخطأ إذ لو كان عليه دليل لكان آسماً إذا أخطأ كما في القليبات ، ثم نقول إنما حملهم على الأقوال بهذا القياس إجماع الصحابة ولم يقتصر قياسهم على العلة المنصوصة إذا قالوا في قوله أنت على حرام وفي مسئلة الجد والامخوة وفي تشبيه حد الشرب بحد الفذف لما فيه من خوف الافتراء والفذف أوجب ثمانين جلدة لأنه نفس الافتراء لا الخوف من الافتراء ولكنهم رأوا الشارع في بعض المواضع أقام مظنة الشيء مقام نفسه فشبها هذا به ينوع من الظن هو في غاية الضعف فدل أنهم لم يطلبوا النص ولا القطع بل اكتفوا بالظن ثم يقول إذا جاز القياس بالعلة الملوثة فلتحقق بها المظنونة في حق العمل كما التحق رواية العدل بالوعد وشهادة العدل بشهادة النبي عليه السلام للمعصوم والقبلة المظنونة بالقبلة المعانيمة وهذا فيه نظر لأننا وإن أثبتنا خبر الواحد وقبول الشهادة بأدلة قاطعة فقبول الشرع الظن في موضع لا يخصص لنا في قياس ظن آخر عليه بل لا بد من دليل على القياس المظنون كما في خبر الواحد وغيره (مسئلة) فرق بعض القدرية بين الفعل والترك فقال إذا علل الشارع وجوب فعل بعلة فلا يقاس عليه غيره إلا يعبد بالقياس ولو علل تحريم الخمر بعلة وجب قياس التنبذ عليه دون التعبد بالقياس لأن من ترك العمل لحلاوته ثمة أن يترك كل حلو ومن ترك الخمر لاسكاره ثمة أن يترك كل مسكر ، أما من شرب العسل لحلاوته فلا يلزمه أن يشرب كل حلو ومن صلب لأنها عبادة لا يلزمه أن يأتي بكل عبادة وينوا على هذا أن القوة لا تنصح من بعض الذنوب بل من ترك ذنباً لكونه معصية لزمه ترك كل ذنب أما من أتى بعبادة لكونها طاعة فلا يلزمه أن يأتي بكل طاعة وهذا حال في الطرفين لأنه لا يبعد في جانب التحريم أن يحرم الخمر لشدة الخمر خاصة وبقرب بين شدة الخمر وشدة التنبذ وأما في جانب الفعل فمن تناول العسل لحلاوته ولغراغ معدته وصدق شهوته لا يفرق بين عسل وعسل . نعم لا يلزمه أن يأكل مرة بعد أخرى لزوال الشهوة وامتلاء المعدة واختلاف الحال فما ثبت لشيء ثبت للآخر كان ذلك في ترك أو فعل لكن المثل المطلق لا يصحور إذا أنشئ شرط المثلية ومن شرط الانشائية مقابلة ومخالفة وإذا جاءت المخالفة بطلت المثالية وهذا لا غور وليس هذا موضع بيان هذا تمام النظر في اثبات أصل القياس على منكره .

الباب الثاني في طريق إثبات علة الأصل وكيفية إقامة الدلالة على صحة آحاد الأقيسة

ونليه في صدر الكتاب على ماثرات الاحتمال في كل قياس إذ لا حاجة إلى الدليل إلا في محل الاحتمال ثم على انحصار الدليل في الأدلة السمعية ثم على إقسام الأدلة السمعية إلى ظنية وقطعية فهذه ثلاث مقدمات (المقدمة الأولى) في مواضع الاحتمال من كل قياس وهي ستة : الأول يجوز أن لا يكون الأصل معلولاً عند الله تعالى فيكون القياس قد علل ما ليس بمعلول . الثاني أنه إن كان معلولاً فله لم يصعب ما هو العلة عند الله تعالى بل علله بعلة أخرى

الثالث أنه ان أصاب في أصل التعليل وفي عين العلة فعمله قصر على وصفين أو ثلاثة وهو مغلل به مع قرينة أخرى زائدة على ، أقصر اعتباره عليه . الرابع أن يكون قد جمع إلى العلة وصفا ليس مناطا للحكم فزاد على الواحد . الخامس أن يصيب في أصل العلة وتعيينها وضبطها لكن يخطئ في وجودها في الفرع فيظنها موجودة بجميع قبودها وقرائنها ولا تكون كذلك . السادس أن يكون قد استدلل على تصحيح العلة بما ليس بدليل وعند ذلك لا يحل له القياس وإن أصاب العلة كما لو أصاب بمجرد الوهم والحدس من غير دليل وكما لو ظن القبلة في جهة من غير اجتداد فصلى فانه لا تصح الصلاة ، وزاد آخرون احتجالاتها وهو الخطأ في أصل القياس إذ يحتمل أن يكون أصل القياس في الشرع باطلا وهذا خطأ لأن صحة القياس ليس نظمتنا بل هو مقطوع به ولو تطرق إليه احتكال لطرق إلى جميع القطعيات من التوحيد والنبوة وغيرها والتأثرات الستة لاحتمال الخطأ إنما تستقيم على مذهب من يقول للمصيب واحد وفي موضع يقدر نصب الله تعالى أدلة قاطعة يتصور أن يحيط بها الناظر ، أما من قال كل مجتهد مصيب فليس في الأصل وصف معين هو العلة عند الله تعالى حتى يخطئ أصلها أو وصفها بل العلة عند الله تعالى في حق كل مجتهد مازنه علة فلا يتصور الخطأ ولكنه على الجملة يحتاج إلى إقامة الدليل في هذه وإن كانت أدلة ظنية (المقدمة الثانية) ان هذه الأدلة لا تكون إلا سمعية بل لا مجال للنظر العقلي في هذه المتأثرات إلا في تحقيق وجود علة الأصل في الفرع فان العلة إذا كانت محسومة كالسكر والطعم والطوف في السور فوجود ذلك في النبيذ والأرز والقارة قد يعلم بالحس وبالأدلة العقلية أما أصل تعليل الحكم وإثبات عين العلة ووصفها فلا يمكن إلا بالأدلة السمعية لأن العلة الشرعية علامة وأمرة لا توجب الحكم بذاتها إنما معنى كونها علة نصب الشرع إيها علامة وذلك وضع من الشارع ولا فرق بين وضع الحكم وبين وضع العلامة ونصبها أمارة على الحكم فالشدة التي جعلت أمارة التحريم يجوز أن يجعلها الشرع أمارة الحل فليس بإيجابها لذاتها ولا فرق بين قول الشارع ارجعوا ماعزا وبين قوله جعلت الزنا علامة إيجاب الرجم فان قيل فالحكم لا يثبت إلا توقيفا ونصا فلتكن العلة كذلك (قلنا) لا يثبت الحكم إلا توقيفا لكن ليس طريق معرفة التوقيف في الأحكام بمجرد النص بل النص والمعوم والقوى ومفهوم القول وقرائن الأحوال وشواهد الأصول وأنواع الأدلة فكل ذلك إثبات العلة تنسخ طريقه ولا يقتصر فيه على النص (المقدمة الثالثة) ان الحاق السكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون والمقطوع به على مرتبتين : (أحدهما) أن يكون السكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به كقوله « ولا تفل لها أف » فانه أهم تحريم الضرب والشتم وكقوله عليه السلام « أدوا الحيط والمحيط فانه أهم المنع من العمياء ومقطوعة الرجلين وكقوله العيان وكأله فاذنات العيان استعطي الوكأه فان الجنون والاغماء والسكر وكل ما زال العقل أولى به من النوم وقد اختلفوا في تسمية هذا قياسا وتيمد تسميته قياسا لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة ولأن السكوت عنه هاهنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به ومن سماء قياسا اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الأسماء فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الالحاق يشمل هذه الصورة فأنما مخالفته في عبارة وهذا الجنس قد يلتحق بأذياله ما يشبهه من وجه ولكنه يفيد الظن دون العلم كقولهم إذا وجبت السكفارة في قتل الخطأ فيان تجب في العمد أولى لأن فيه ما في الخطأ وزيادة عدوان وإذا أردت شهادة الناسق فالكافر أولى لأن الكفر فسق وزيادة ، وإذا أخذت الجزية من السكتاني فمن الوثني أولى لأنه كافر مع زيادة جهل وهذا يفيد الظن في حق بعض المجتهدين وليس من جلس الأول بل جلس الأول أن يقول إذا قبلت شهادة اثنين فشهادة الثلاثة أولى وهو مقطوع به لأنه وجد فينه الأول وزيادة والعمياء عوراء مرتين ومقطوع الرجلين أخرج مرتين ، فاما العمد فيخالف الخطأ فيجوز أن لا تقوى

الكفارة على محوه بخلاف الخطأ بل جنس الأول قولنا من واقع أهله في نهار رمضان فعليه الكفارة قالوا في به أولى إذ وجد في الزنا إفساد الصوم بالوطء وزيادة ولم يوجد في الصمد الخطأ وزيادة ، وكذلك الفاسق منهم في دينه فيكذب والكافر يحترز من الكذب لدينه وقبول الجزية نوع احترام وتخفيف ربما يستوجبه الوثني دليل أنه لو وقع التصريح بالفارق بين هذه المسائل لم تنفر النفس عن قبوله ، ولو قيل تجزئ العمياء دون البوراء أو تقبل شهادة اثنين ولا تقبل شهادة ثلاثة كان ذلك مما تنفر النفس عن قبوله وإنما تنفر النفس عن قبوله لما علم قطعاً من أن منع البوراء لأجل قصبانها وقبول شهادة اثنين لظهور صدق الدعوى وتحريم التأنيب لا كرام الآباء فتح فهم هذه المعاني يتناقض الفرق ولم يفهم مثل ذلك من قتل الخطأ وشهادة الكافر وجزية الوثني (المرتبة الثانية) ما يكون المسكوت عنه مثل المنطوق به ولا يكون أولى منه ولا هو دونه فيقال إنه في معنى الأصل وربما اختلفوا في تسميته قياساً ومثاله قوله من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي فإن الأمة في معناه وقوله أيما رجل أنسى أو مات فصاحب المتاع أحق بمتاعه قالوا في معناه وقوله تعالى « فطهين نصف ماعلى المحصنات من العذاب » فالعبد في معناها وقوله عليه السلام من باع عبداً وله مال فماله للبائع إلا أن يشترطه المبتاع فإن المجارية في معناه وقوله في موت الحيوان في السمن أنه يراق المتاع ويقور ما حوالى الجامدان العسل لو كان جامداً في معناه وهذا جنس يرجع حاصله إلى العلم بأن الفارق بين المسكوت عنه والمنطوق به لا مدخل له في التأثير في جنس ذلك الحكم وإنما يعرف أنه لا مدخل له في التأثير باستفراء أحكام الشرع ووراده ومصادره في ذلك الجنس حتى يعلم أن حكم الرق والحرية ليس يختلف بذكورة وأنوثة كما لا يختلف بالياض والسواد والعلول والقصر والحسن والقبح فلا يجري هذا في جنس من الحكم تؤثر الذكورة والأنوثة كولاية التكاح والقضاء والشهادة وأمثالها . وضابط هذا الجنس أن لا يحتاج إلى التعرض للعلم الجامعة بل يترض للفارق ويعلم أنه لا فارق إلا كذا ولا مدخل له في التأثير قطعاً فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا لا فارق إلا كذا بأن احتمل أن يكون ثم فارق آخر أو تطرق الاحتمال إلى قولنا لا مدخل له في التأثير بأن احتمل أن يكون له مدخل لم يكن هذا إلحاقاً مقطوعاً به بل ربما كان مقنوناً * ويتعلق بأذيال هذا الجنس ما هو مظنون كقولنا أنه لو أضاف العتق إلى عضو معين سرى فانه إذا أضاف إلى النصف سرى لأنه بعض واليد بعض وهذا يغلب على ظن بعض المجتهدين ومساواة البعض للمعين لبعض الشائع في هذا الحكم غير مقطوع به لأن هذا النوع من المفارقة لا يبعد أن يكون له مدخل في التأثير * ومن هذا الجنس ما يتعلق بتفسيح مناط الحكم كقوله للأعرابي الذي جامع امرأته في رمضان أعتق رقبة فانا نعلم أن التركي والهندي في معنى العربي إذ علمنا أن ذلك لا مدخل له في الحكم ويعلم أن العبد في معنى الحر فيلزمه الصوم لأنه شارك في وجوب الصوم ولا نرى الصبي في معناه لأنه لا يشارك في الزوم والزوج مدخل في التأثير وإن نظرنا إلى المحل فقد واقع أهله فيعلم أنه لو واقع بمولوكه فهو في معناه بل لو زنى بأمرأة فهو بالكفارة أولى ، أما اللواط وإتيان البهيمة والمرأة الميتة هل هو في معناه ربما يتردد فيه ، والأظهر أن اللواط في معناه . وإن نظرنا إلى الصوم المجنى عليه فقد جرى وقاع الأعرابي في يوم معين وشهر معين فيعلم أن سائر الأيام في ذلك الشهر وسائر شهور رمضان في معناه والقضاء والنذر ليس في معناه لأن حرمة رمضان أعظم فتهتكها أخش والحرمة مدخل في جنس هذا الحكم وإن نظرنا إلى نفس هذا الفعل فهل يلحق به الأكل والشرب وسائر المفطرات هذا في محل النظر إذ يحتمل أن يقال إنما وجبت الكفارة لتفويت الصوم والوطء وآلته كما يجب القصاص لتفويت الدم ثم السيف والسكين وسائر الآلات على وتيرة واحدة . ويحتمل أن يقال الكفارة زجر ودواعي الوقاع لا تنحصر بمجرد وازع الدين فاقترع إلى كفارة زاجرة بخلاف داعية الأكل وهذه ظنون تختلف بالإضافة إلى المجتهدين . وهل يسمى إلحاق الأكل هنا بالمتاع قياساً ؟ اختلفوا فيه ، فقال أصحاب أبي حنيفة لا قياساً في الكفارات وهذا

استدلال وليس بقياس بل هو استدلال على تجريد مناط الحكم وحذف الحشو منه ولقطة القياس اصطلاح للفقهاء فيختلف إطلاقها بحسب اختلافهم في الاصطلاح فلست أرى الاطئاب في تصحيح ذلك أو إفساده لأن أكثر متوار النظر فيه على اللفظ وعلى الجملة فلا يظن بالظاهر في المنكر القياس إنكار المعلوم والمقطوع به من هذه الالحاقات لكن له ينكر المظنون منه ويقول ما علم قطعاً أنه لا مدخل له في التأثير فهو كاختلاف الزمان والمكان والسواد والياض والطول والقصر فيجب حذفه عن درجة الاعتبار أما ما يحتمل فلا يجوز حذفه بالظن وإذا بان لنا إجماع الصحابة أنهم عملوا بالظن فإن ذلك دليلاً على نزول الظن منزلة العلم في وجوب العمل لأن المسائل التي اختلفوا فيها واجتهدوا كسئلة الحرام ومسئلة المجدوح والمنجر وللغرض وغيرها من المسائل ظنية وليست قطعية وعلى الجملة فلا لحاق للمسكوت عنه بالمنطوق طريقتان متباينتان : أحدهما أن لا يتعرض إلا للبارق وسقوط أثره فيقول لا قارق إلا كذا وهذه مقدمة ثم يقول ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير وهذه مقدمة أخرى فيلزم منه نتيجة وهو أنه لا فرق في الحكم وهذا إما يحسن إذا ظهر التقارب بين الفرع والأصل كقرب الأمة من العبد لأنه لا يحتاج إلى الصرض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع . الطريق الثاني أن يتعرض للجامع ويقصد نحوه ولا يلتفت إلى التوارق وإن كثرت ويظهر تأثير الجامع في الحكم فيقول العلة في الأصل كذا وهي موجودة في الفرع فيجب الاجتماع في الحكم وهذا هو الذي يسمى قياساً بالاتفاق ؛ أما الأول فيسمى تسميته قياساً بخلاف لأن القياس ما قصد به الجمع بين شيئين وذلك قصد فيه نفي التفرق فعمل الاجتماع بالقصد الثاني لا بالقصد الأول فلم يكن على صورة المقايسة بالإضافة إلى القصد الأول والطريق الأول الذي هو الترض للبارق ونفيه ينتظم حيث لم تعرف علة الحكم بل ينتظم في حكم لا يعامل وينتظم حيث عرف أنه معلل لكن لم تميز العلة فانا نقول الزبيب في معنى التمر في الراب قبل أن يمين عندنا علة الرابا أنه العلم أو الكيل أو القوت وينتظم حيث ظهر أصل العلة وتبين أيضاً ولكن لم تلتخص بعد أوصافه ولم تتحرر بعد قيوده وحدوده . أما الطريق الثاني وهو الجمع فلا يمكن إلا بعد تميز العلة وتلخيصها بمحدها وقيودها وبيان تحقيق وجودها بكاملها في الفرع وكل واحد من الطريقتين ينقسم الى مقطوع به وإلى مظنون فإذا تمهدت هذه المقدمات فيرجع الى المقصود وهو بيان إثبات العلة في الطريق الثاني الذي هو القياس بالاتفاق وهو فرع الى أصل جملة جامعة بينهما وهذا القياس يحتاج الى اثبات مقدمتين : إحداهما مثلاً أن علة تحريم الخمر الاسكار والثانية أن الاسكار موجود في التنفيذ . أما الثانية فيجوز أن تثبت بالحس ودليل العقل والعرف وبديل الشرع وسائر الأدلة أما الأولى فلا تثبت إلا بالأدلة الشرعية من الكتاب والسنة والاجماع أو نوع استدلال مستنبط فان كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي كما أن نفس التحريم كذلك وطريقه طريقة وجملة الأدلة الشرعية ترجع الى ألفاظ الكتاب والسنة والاجماع والاستنباط فتحصره في ثلاثة أقسام :

القسم الأول

اثبات العلة بأدلة عقلية وذلك انما يستفاد من صريح النطق أو من الإيحاء أو من التنبيه على الأسباب وهي ثلاثة (أضرب (الضرب الأول) الصريح وذلك أن يرد فيه لفظ التعليل كقوله لكذا أو لعلة كذا أو لأجل كذا أو لكيلا يكون كذا وما يجري مجراه من صيغ التعليل مثل قوله تعالى «ك لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل وذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله» وقوله عليه السلام «إنما جعل الاستئذان لأجل البصر وإنما نهيتكم لأجل اللقاة» فهذه صيغ التعليل إلا إذا دل دليل على أنه ماقصد التعليل

فيكون مجازاً كما يقال لم فعلت فيقول لأنى أردت أن أفعل فهذا لا يصلح أن يكون علة فهو استعمال اللفظ في غير محله قال القاضي قوله تعالى « أقم الصلاة لدنوك الشمس » من هذا الجنس لأن هذا لام التعليل والمذكور لا يصلح أن يكون علة لفتناه صل عنده فهو للتوقيف وهذا فيه نظر إذ الزوال والتغريب لا يبعد أن ينصبه الشرع علامة للوجوب ولا معنى لعله الشرع إلا العلامة المنصوبة وقد قال الفقهاء الأوقات أسباب ولذلك يكرر الوجوب بمكرها ولا يبعد تسمية السبب علة في الضرب الثاني في التنبيه والامتناع على العلة كقوله عليه السلام لما سئل عن الحرمة أنها من الطوافين عليكم أو الطوافات فانه وإن لم يقل لأنها أولاً أجل أنها من الطوافين لكن أوما إلى التعليل لأنه لو لم يكن علة لم يكن ذكر وصف الطواف مفيداً فانه لو قال إنها سوداء أو بيضاء لم يكن منظوماً إذ لم يرد التعليل وكذلك قوله فانه يحشر يوم القيامة ملياً وأنهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما وقوله جل جلاله « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم المداواة والبغضاء » فانه يأن لتعليل تحريم الخمر حتى يطرد في كل مسكر وكذلك ذكر الصفة قبل الحكم كقوله « قل هو أذى فاعتزلوا النساء في الحيض » فهو تعليل حتى يفهم منه تحريم الاتيان في غير ثلثي لأن الأذى فيه دائم ولا يجرى في المستحاضة لأن ذلك عارض وليس بطبيعي وكذلك قوله ثمرة طيبة وماء طهور فان ذلك لو لم يكن تعليل لاستعماله لا كان الكلام واقفاً في محله وهو الذي يدل على أنه كان ماء ندي فيه تيمرات فيقاس عليه الزيب وغيره ولا يقاس عليه المرققة والعصيدة وما انقلب شيئاً آخر بالطبخ وكذلك قوله عليه السلام « أتتقض الرطب اذا بيس قليل نعم فقال فلا اذا فنيه تنبيه على العلة من ثلاثة أوجه : أحدها أنه لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به . الثاني قوله اذا فانه للتعليل . الثالث إلغاء في قوله فلا اذا فانه للتصقيب والتسبب ، ومن ذلك أن يجيب عن التسئلة بذكر نظيرها كقوله أرأيت لو تمضمضت أرأيت لو كان على أهلك دين فقضيتيه فانه لو لم يكن للتعليل لما كان التمرض لغير عمل السؤال منتظماً ومن ذلك أن يفصل الشارع بين قسمين بوصف وينص به بالحكم كقول القائل القائل لا يرث فانه يدل . في الظاهر على أنه لا يرث لكونه قاتلاً وليس هذا للناسية بل لو قال الطويل لا يرث أو الأسود لا يرث لكننا نفهم منه جعله الطول والسواد علامة على إقصائه عن الورثة فهذا وأمثلة مما يكثر ولا يدخل تحت الحصر فوجوه التنبيه لا تنتضب وقد أطيننا في تفصيلها في كتاب شفاء القليل وهذا القدر كاف ههنا (الضرب الثالث) التنبيه على الأسباب بترتيب الأحكام عليها بصيغة الجزاء والشرط وبالفاء التي هي للتصقيب والتسبب كقوله عليه السلام من أحيا أرضاً ميتة فهي له ومن بدل دينه فاقتلوه وقوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » « والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما » وقوله تعالى « فام تجلدوا ما من فتيهما » ويصح بهذا القسم ما يريه الراوى بقاء الترتيب كقوله زنى مع زنى فرجم وسها النبي فسيجد ورضخ يهودى رأس جارية فريضخ النبي رأسه فكل هذا يدل على التسبب وليس للناسية فان قوله من مس ذكره فليتوضأ يفهم منه السبب وإن لم يناسب بل يلتحق بهذا الجنس كل حكم حدث عقيب وصف حادث سواء كان من الأقوال كعدوث الملك والحلل عند البيع والنكاح والتصرفات أو من الأفعال كاشتغال الذمة عند القتل والائتلاف أو من الصفات كتحريم الشرب عند طريان الشدة على المصير وتحريم الوطء عند طريان الحيض فانه يتقدم أن يقال لا يجدد لا يجدد سبب ولم يجدد إلا هذا فإذا هو السبب وإن لم يناسب (فان قيل) فبسه الوجوه المذكورة تدل على السبب والعللة دلالة قاطعة أو دلالة ظنية (قلنا) أما ما رتب على غيره بقاء الترتيب وصيغة الجزاء والشرط فيدل على أن المرب عليه متمم في الحكم لا محالة فهو صريح في أصل الاعتبار أما اعتباره بطريق كونه علة أو سبباً متضمناً للعللة بطريق الملازمة والمجاورة أو شرطاً يظهر الحكم عنده بسبب آخر أو يفيد الحكم على تحريمه حتى يتم الحكم المحال أو يرضم إليه وصف آخر حتى ينحصر بعض المحال لطلاق الإضافة من الألفاظ المذكورة ليس صريحاً فيها ولكن قد يكون

ظاهراً من وجهه ويحتمل غير موقد يكون متردداً بين وجهين فينبع فيه موجب الأدلة ، وإنما الغابت بالأجماع والتنبية كون الوصف المذكور محتمراً بحيث لا يجوز العاؤه مثال هذا قوله عليه السلام لا يقض الفاض وهو غضبان وهو تنبيه على أن الغضب علة في منع القضاء لكن قديبين بالنظر أنه ليس علة لذاته بل لا يضمنه من الدهشة المانعة من استيفاء الفكر حتى يلحق به الجائع والحقائق والتألم فيكون الغضب مناطاً لبعينه بل لعنفه يضمنه ، وكذلك قوله سها فمسجد يحتمل أن يكون السبب هو السهو بعينه ويحتمل أن يكون لا يضمنه من تركه باض الصلاة حتى لو تركه عمداً ربما قيل يسجد أيضاً ، وكذلك قوله زنى ماعز فرجم احتمل أن يكون لأنه زنى واحتمل أن يكون لا يضمنه الزنا من إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طيباً حتى يعمد إلى اللواط ، وكذلك قوله من جامع في نهار رمضان فعليه ما على للظاهر يحتمل أن يكون لنفس الجماع ويحتمل أن يكون لا يضمنه من هتك حرمة الشهر ويحتمل أن يكون لا يضمنه من إفساد الصوم حتى يعمد إلى الأكل والظاهر الإضافة إلى الأصل ومن صرفه عن الأصل إلى ما يضمنه من إفساد الصوم حتى يعمد إلى الأكل افتقر إلى دليل ، وهذا النوع من التصرف غير متقطع عن هذه الإضافات فهذا ظاهر في الإضافات اللفظية إجماعاً كان أو صريحاً أما ما يحدث بحدوث وصف كحدوث الشدة ففي إضافة الحكم إليه نظر سيأتي في الطرد والعكس .

القسم الثاني : في إثبات العلة بالأجماع على كونها مؤثرة في الحكم

مثاله قولهم إذا قدم الأخ من الأب والأم على الأخ للأب في الميراث فينبغي أن يقدم في ولاية النكاح فإن العلة في الميراث التقديم بسبب امتزاج الاخوة وهو المؤثر بالاختاق ، وكذلك قول بعضهم الجهل بالهر يفسد النكاح لأنه جهل بعوض في معاوضة فصار كالبيع إذ الجهل مؤثر في الإفساد في البيع بالاختاق وكذلك نقول يجب الثمن على السارق وإن قطع لأنه مال تلف تحت اليد العادية فيضمن كما في الغصب وهذا الوصف هو المؤثر في الغصب اتفاقاً ، وكذلك يقول الحنفى صغيرة قبولي عليها قياساً للثيب الصغيرة على البكر الصغيرة فالطالبة متقطعة عن إثبات علة الأصل لأنها بالاتفاق مؤثرة ، ويبقى سؤال وهو أن يقال لم قلتم إذا أترامت أراج الاخوة في التقديم في الارث فينبغي أن يؤثر في النكاح وإذا أتر الصغر في البكر فهو يؤثر في الثيب وهذا السؤال إما أن يوجه المجتهد على نفسه أو يوجهه المناظر في المناظرة أما المجتهد فيدفعه بوجهين : أحدهما أن يعرف مناسبة المؤثر كالصغر فإنه يسلب الولي على الترويج للعجز فنقول الثيب كالبكر في هذه المناسبة . الثاني أن يبين أنه لا فارق بين الفرع والأصل الا كذا وكذا ولا مدخل له في التأثير كما ذكرناه في الحاق الأمة بالبعد في سرية العتق ونظائره فيكون هذا القياس تاماً بالعرض للجامع ونفى الفارق جميعاً وإن ظهرت المناسبة استغنى عن التعرض للفارق وإن كان السؤال من مناظر فيكفي أن يقال القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع ومامن تعدية الا ويوجه عليها هذا السؤال فلا ينبى أن يفتح هذا الباب بل يكلف للمعرض الفرق والتنبية على مثار خيال الفرق بأن يقول مثلاً اخوة الأم أثرت في الميراث في التزجيح لأن مجرد ما يؤثر في التوديث فلم قلت إذا استعمل في التزجيح ما يستعمل بالتأثير فيستعمل حيث لا يستعمل فتقبل المطالبة على هذه الصيغة وهي أولى من إبدائه في معرض الفرق ابتداءً أما إذا لم ينبه على مثار خيال الفرق وأصر على صرف المطالبة فلا ينبى أن يصططح المناظرون على قبوله لأنه يفتح باباً لا يسد ولا يجوز ارفاقه إلى طلب المناسبة فإن مظاهر تأثيره باضافة الحكم إليه فهو علة ناسب أو لم يناسب فقد قال عليه السلام من ذكركه فليتوضأ فعن نقبس عليه ذكر غيره ولا مناسبة ولكن تقول ظهر تأثير المس ولا مدخل للفارق في التأثير فإنه وإن ظهر مناسبة أيضاً فيجوز أن يختص اعتبار المناسب ببعض المواضع إذ السرقة تناسب القطع ثم يختص بالنصاب والزنا يناسب الرجم ثم يختص بالمحصن فيتوجه على المناسب أيضاً أث يقول لم

قلت إذا أثر هذا المناسب وهو الصغر في ولاية المال فينبغي أن يؤثر في ولاية البضع وإذا أثر في البكر يؤثر في الثيب وإذا أثر في التزويج من الابن يؤثر في التزويج من البنت ومن المناسبات ما يخص ببعض المواضع وهذا السؤال يستمد من خيال منكوي القياس فلا ينبغي أن قبل .

القسم الثالث في إثبات العلة بالاستنباط وطرق الاستدلال وهي أنواع :

النوع الأول السر والتقسيم وهو دليل صحيح وذلك بأن يقول هذا الحكم معلول ولا علة له إلا كذا أو كذا وقد بطل أحدهما فنعين الآخر وإذا استقام السر كذلك فلا يحتاج إلى مناسبة بل له أن يقول حرم الربا في البر ولا بد من علامة تضبط مجرى الحكم عن موقعه ولا علامة إلا العلم أو القوت أو السبيل وقد بطل القوت والسبيل بدليل كذا وكذا ثبت الظن لكن يحتاج هنا إلى إقامة الدليل على ثلاثة أمور : أحدها أنه لا بد من علامة إذ قد يقال هو معلوم باسم البر فلا يحتاج إلى علامة وعلة فنقول ليس كذلك لأنه إذا صار دقيقاً وخبراً وسوقاً بنى حكم الربا وزال اسم البر فدل أن مناط الربا أمر أعم من اسم البر . الثاني أن يكون سببه حاصراً فيحصر جميع ما يمكن أن يكون علة أما بأن يوافقه الخصم على أن للمكاتب ما ذكره وذلك ظاهر وأولاً يسلم فإن كان مجتهداً فعليه سبر بقدر إمكانه حتى يسجد عن إيراد غيره وإن كان مناظراً فيكفيه أن يقول هذا متعدي قدرتي في السر فإن شاركتني في الجمل بغيره لزمك ما زمتني وإن أطلعت على علة أخرى فيلزمك التنبية عليها حتى أنظر في صحتها أو فسادهما فإن قال لا يلزمي ولا أظهر العلة وإن كنت أعرفها فهذا عند محرم وصاحبه إما كاذب وإما قاسق بكتان حكم مست الحاجة إلى إظهاره ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين ثم إفساد سائر العلل تارة يكون ببيان سقوط أثرها في الحكم بأن يظهر بقاء الحكم مع انتفاءها أو بقاؤها بأن يظهر انتفاء الحكم مع وجودها . النوع الثاني من الاستنباط إثبات العلة بإدعاء مناسبتها للحكم والاكتفاء بمجرد المناسبة في إثبات الحكم مختلف فيه وينشأ منه أن المراد بالمناسب ما هو على مناهج المصالح بحيث إذا أضيف الحكم إليه انتظم ؛ مثاله قولنا حرمت الخمر لأنها تريل العقل الذي هو مناط التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لأنها تخفف بالزبد أو لأنها تحفظ في الدين فإن ذلك لا يناسب ؛ وقد ذكرنا حقيقة المناسب وأقسامه ومراتبه في آخر القبط الثاني من باب الاستحصان والاستصلاح فلا نبيده لكننا نقول للمناسبة ينقسم إلى مؤثر وملامئ وغريب . ومثال المؤثر التحليل للولاية بالصغر ومعنى كونه مؤثراً أنه ظهر تأثيره في الحكم بالإجماع أو النص وإذا ظهر تأثيره فلا يحتاج إلى المناسبة بل قوله من مس ذكره فليتوضأ لما دل على تأثيره للمس فقسنا عليه من ذكر غيره ، أما الملامئ فعبارة عما لم يظهر تأثيره عنه في عين ذلك الحكم كما في الصغر لكن ظهر تأثير جنسه في جلس ذلك الحكم مثاله قوله لا يجب على الحائض قضاء الصلاة دون الصوم لما في قضاء الصلاة من المخرج بسبب كثرة الصلاة وهذا قد ظهر تأثير جنسه لأن لجنس المشقة تأثيراً في التخفيف ؛ أما هذه المشقة نفسها وهي مشقة التكرار فلم يظهر تأثيرها في موضع آخر . ثم لو كان قد ورد النص بسقوط قضاء الصلاة عن الحائض وقسنا عليها الحائض ولما كان ذلك تحليلياً لما ظهر تأثيره عنه في عين الحكم لكن في محل مخصوص فعديناه إلى محل آخر ، ومثاله أيضاً قولنا إن قليل التنبؤ وإن لم يسكر حرام قياساً على قليل الخمر وتعليلنا قليل الخمر بأن ذلك منه يدعو إلى كثيره فهذا مناسب لم يظهر تأثيره عنه لكن ظهر تأثير جنسه إذ الخلو لا كانت داعية إلى الزنا حرماً الشرع كحصر الزنا فكان هذا ملائماً لجنس تصرف الشرع وإن لم يظهر تأثيره عنه في الحكم ، وأما الغريب الذي لم يظهر تأثيره ولا ملائمته لجنس تصرفات الشرع فثاله قولنا إن الخمر إنما حرمت لكونها مسكرة ففي معناها كل مسكر ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر لكنه مناسب ، وهذا مثال التزييد بل ولم يقدر التنبية بقوله

إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم المداوة والبغضاء في الخمر ، ومثاله أيضاً قولنا المطلقة ثلاثاً في مرض الموت ترث لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعارض بتقيض قصده قياساً على القاتل فإنه لا يرث لأنه يستحيل الميراث فور مرض بتقيض قصده فإن تحليل حرمان القاتل بهذا تحليل بمناسب لا يلزم جنس تصرفات الشرع لأننا نرى الشرع في موضع آخر قد التفت إلى جنسه فتبقى مناسبة مجردة غريبة ، ولو علم الحرمان بكونه متمدياً بالقتل وجعل هذا جزءاً على المدوان كان تحليلاً بمناسب ملائم ليس بمؤثر لأن الجنابة بينها وإن ظهر تأثيرها في العقوبات فلم يظهر تأثيرها في الحرمان عن الميراث فلم يؤثر في عين الحكم وإنما أثر في جنس آخر من الأحكام فهو من جنس الملائم لا من جنس المؤثر ولا من جنس الغريب ، فإذا عرفت مثال هذه الأقسام الثلاثة فاعلم أن المؤثر مقبول باتفاق القائلين بالقياس وقصر أبو زيد الدبوسي القياس عليه وقال لا يقبل إلا مؤثر ولكن أورد لؤثر أمثلة عرف بها أنه قبل للملائم لكنه سماه أيضاً مؤثراً وذكرنا تفصيل أمثله والاعتراض عليها في كتاب شفاء الغليل ولا سبيل إلى الإقتصار على المؤثر لأن المطلوب غلبة الظن ومن استقر أقضية الصحابة رضي الله عنهم واجتهادهم علم أنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بالنص والاجماع وأما المناسب الغريب فهذا في محل الاجتهاد ولا يبعد عندي أن ينقلب ذلك على ظن بعض المجتهدين ولا يدل دليل قاطع على بطلان اجتهاده (قيل) يدل على بطلانه أنه مستحتم بالتعليل من غير دليل يشهد لاضافة الحكم إلى علته (قلنا) إثبات الحكم على وفقه يشهد للملاحظة الشرع له وينقلب ذلك على الظن (قيل) قولكم إثبات الحكم على وفقه تليس إذ معناه أنه تقاضى الحكم بمناسبة وبعث الشارع على الحكم فأجاب باعتنه وانبعث على وفق بعته وهذا تحكم لأنه يحتمل أن يكون حكم الشرع بصريح الخبر تمديداً وتحكما كتحريم الخنزير والميتة والدم والحرام الأهلية وكل ذي ناب من السباع وكل ذي غلب من الطير مع تحليل الضبع والتعلب على بعض المذاهب وهي تحركات لكن اتفق معنى الاسكار في الخبر فظن أنه لأجل الاسكار ولم يفتق مثله في الميتة والخنزير فقبل إنه تحكم . وهذا على تقدير عدم التنبيه في القرآن بذكر المداوة والبغضاء ، ويحتمل أن يكون معنى آخر مناسب لم يظهر لنا ، ويحتمل أن يكون للاسكار فهذه ثلاثة احتمالات فالحكم بواحد من هذه الثلاثة تحكم بغير دليل والأقبح يرجع هذا الاحتمال وهذا لا ينقلب في المؤثر فإنه عرف كونه علة باضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً كالصغر وتقديم الأخ للأب والأم * والجواب أننا نرجع هذا الاحتمال على احتمال التحكم بباردنا به مذهب منكرى القياس كما في المؤثر فإن الله إذا أضيف الحكم إليها في محل احتمال أن يكون مختصاً بذلك المحل كما اختص تأثير الزنا بالحصن وتأثير المرقعة بالنصاب فلا يبعد أن يؤثر الصغر في ولاية المال دون ولاية البضع وامتزاج الاخوة في التقديم في الميراث دون الولاية وبه اعتصم شاة القياس ، لكن قيل لهم علم من الصحابة رضي الله عنهم اتباع المال والطراح تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن فكذلك هنا لا فرق . وأما قولهم لعل فيه معنى آخر مناسباً هو الباعث للشارع ولم يظهر لنا وإنما مالت أنفسنا إلى المعنى الذي ظهر لعدم ظهور الآخر لا لدليل دل عليه فهو يوم محض فنقول غلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا اليوم وتعتمد انقضاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطلت غلبة الظن ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس قان العلة الجامعة بين الفرع والأصل وإن كانت مؤثرة قائماً يخلب على الظن الاجماع لعدم ظهور الفرق ولعل فيه معنى لو ظهر لزانت غلبة الظن ولعدم علة معارضة لتلك العلة فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بجهة أخرى تناقض العلة الأولى لا ندفع غلبة الظن بل يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط انقضاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن لكن إذا لم تظهر جاز الصواب عليه وذلك لأنه لم يظهر لنا من إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الاجتهاد إلا اتباع الرأي الأغلب والا فلم يضبطوا أجناس غلبة الظن ولم يميزوا جنساً عن جنس قان ساسهم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه (قيل) لا نسلم أن هذا ظن بل هو يوم مجرد قان التحكم محتمل ومناسب آخر لم

يظهر أنا محتمل وهذا الذي ظهر محتمل ووم الانسان مائل إلى طلب علة وسبب لكل حكم ثم إنه ساق إلى مظهر له وقاض بأنه ليس في الوجود إلا مظهر له فتقضى نفسه بأنه لا بد من سبب ولا سبب إلا هذا فإذا هو السبب فتقوله لا بد من سبب ان سببنا ولم ينزل على التحكم وتقول بلا علة ولا سبب فتقوله لا سبب إلا هذا تحكم مستنده أنه لم يعلم إلا هذا فجعل عدم علة بسبب آخر علما بعدم سبب آخر وهو غلط وبمثل هذا الطريق أبطلتم القول بالفهم إذ مستند القائل به أنه لا بد من باعث على التخصيص ولم يظهر لنا باعث سوى اختصاص الحكم فإذا هو الباعث إذ قلتم بم عرفتم أنه لا باعث سواه فاعلم به على التخصيص باعث لم يظهر لكم وهذا كلام واقع في إمكان التعليل بمناسب لا يؤثر ولا يلائم . والجواب أن هذا استمداد من مأخذ قاعة القياس وهو متقلب في المؤثر والملائم فإن الظن الحاصل به أيضاً يقابله احتمال التحكم واحتمال فرق بتقدح واحتمال علة تعارض هذه العلة في الفرض ولا فرق بين هذه الاحتمالات ولولاها لم يكن الإلحاق مظنوناً بل مقطوعاً كما لحاق الأمة بالعبد وقهم الضرب من التافيت وقول القائل ان هذا وهم وليس بظن ليس كذلك فإن الوم عبارة عن ميل النفس من غير سبب مرجح والظن عبارة عن الميل بسبب ومن بين أموره في المعاملات الدنيوية على الوم سقه في عقله ومن بناء على الظن كان معذوراً حتى لو تصرف في مال الطفل بالوم ضمن ولو تصرف بالظن لم يضمن فمن رأى مركب الرئيس على باب دار السلطان فاعتقد أن الرئيس ليس في داره بل في دار السلطان وبنى عليه مصلحته لم يعد متوهماً وإن أمكن أن يكون الرئيس قد أمار مركبه أو باعه أو ركبته الرائي في شغل ومن رأى الرئيس أمر غلامه بضرب رجل وكان قد عرف أنه يشتم الرئيس فحمل ضربه على أنه شتمه كان معذوراً ومن رأى ماعزاً أقر بالزنا ثم رأى النبي عليه السلام قد أمر برجه فاعتقد أنه أمر برجه زناه ورأى ذلك كان معذوراً ظاناً ولم يكن متوهماً ومن عرف شخصاً بأنه جاسوس ثم رأى السلطان قد أمر بقتله فحمل عليه لم يكن متوهماً (فان قيل) لا بد أن يكون متوهماً فانه لو عرف من عادة الرئيس أنه يقابل الاساءة بالاحسان ولا يضرب من يشتمه وعرف من عادة الأمير الاغضاء عن الجاسوس ما اسأناه بالخصم أو اسأله ثم رآه قتل جاسوساً فحكم بأنه قتله لتجسسه فهو متهم متحكم أما إذا عرف من عادة ذلك فتكون عادة المطردة علامة شاهدة لحكم ظنه ووزانه من مسئلتنا الملائم الذي التفت الشرع إلى مثله وعرف من عادته ملاحظة عينه أو ملاحظة جفنه وكلامنا في الغريب الذي ليس بملائم ولا مؤثر . والجواب أن ههنا ثلاث مراتب : احدها أن يعرف أن من عادة الرئيس الاحسان إلى المولى ومن عادة الأمير الاغضاء عن الجاسوس فهذا يمنع تعليل الضرب والقتل بالشتم والتجسس ووزانه أن يعطى الحكم بمناسب أعرض الشرع عنه وحكم بتقيض موجهه بهذا لا يعول عليه لأن الشرع كما التفت إلى مصالح فقد أعرض عن مصالحها أعرض عنه لا يخل به . والثانية أن يعرف من مادة الرئيس والأمير ضرب الشاتم وقتل الجاسوس فوزانه الملائم وهذا مقبول وفاقاً من القاسمين وأما النظر فريبة تالفة وهو من لم تعرف له عادة أصلاً في الشاتم والجاسوس فنحن نعلم أنه لو ضرب وقتل غلب على ظنون العقلاء الحوالة عليه وأنه سلك مسلك المكافأة لأن الجريمة تناسب العقوبة (فان قيل) لأن أغلب عادة الملوك ذلك والأغلب أن طبائهم تتقارب (قلنا) فليس في هذا إلا الأخذ بالأغلب وكذلك أغلب عادات الشرع في غير العبادات أنواع المناسبات والمصالح دون التحركات الجامدة فتزِيل حكمه عليه أغلب على الظن وبقى أن يقال له الحكم بمناسب آخر لم يظهر لنا فنقول ما بحثنا عنه بحسب جهتنا فلم نثر عليه فهو مدموم في حقنا ولم يكلف المجتهد غيره وعليه دلت أقبيسة الصحابة والتمسك بالمؤثر والملائم لقول النبي عليه السلام «مرأيت لو تمضمضت» معناه لم تمضمض في المضمضة أو لم تمضمض في المضمضة مقدمة الوقائع والمضمضة مقدمة الشرب فلو قال عمر لملك عفوت عن المضمضة لغاصية في المضمضة أو لم تمضمض لم يظهر لي ولا يتحقق ذلك في القبلة لم يقبل منه ذلك وعد ذلك مجادلة ، وكذلك قوله رأيت لو كان على أيك دين قضيتي ، وكذلك كل قياس نقل عن الصحابة

وبالجملة إذا فتح باب القياس فالضبط بعده غير ممكن لكن يتبع الظن والظن على مراتب وأقواه المؤثر فانه لا يمارضه إلا احتمال التعليل بتخصيص المحل ودونه الملازم ودونه المناسب الذي لا يلائم وهو أيضا درجات وإن كان على ضعفه ولكن يختلف باختلاف قوة المناسبة وربما يورث الظن لبعض المجتهدين في بعض المواضع فلا يقطع بطلانه ولا يمكن ضبط درجات المناسبة أصلا بل لكل مسألة ذوق آخر ينبغي أن ينظر فيه المجتهد . وأما المقيوم فلا يبعد أيضا أن يغلب في بعض المواضع على ظن بعض المجتهدين وعند ذلك يعسر الوقوف على أن ذلك الظن حميل بمجرد التخصيص وحده أو به مع قرينة فلا يبعد أن يقال هو مجتهد فيه وليس مقطوعا فانه ظهر لنا أن صيغة الموم بمجرد إذا تجردت عن القرائن أعادت الموم وليس بفهم ذلك من مجرد لفظ التخصيص وإن كان يمكن انتداحه في النفس في بعض المواضع فليكن ذلك أيضا في محل الاجتهاد . وقد خرج على هذا أن المعنى باعتبار الملازمة وشهادة الأصل للمعنى أربعة أقسام : ملائم يشهد له أصل معين يقبل قطعا عند القائلين . ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا عند القائلين فانه استحسان ووضع الشرع بالرأى ، ومثاله حرمان الغائل لو لم يرد فيه نص لمعارضته بتقيض قصده فهذا وضع الشرع بالرأى . ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد . وملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضا في محل الاجتهاد ، وقد ذكرناه في باب الاستصلاح في آخر القطب الثاني وبيننا مراتبه .

القول في المسالك الناسدة في إثبات علة الأصل وهي ثلاثة :

الأول أن نقول الدليل على صحة علة الأصل سلامتها عن علة تمارضها فتقتضى تقيض حكمها وسلامتها عن المعارضة دليل محتمل ، وهذا قاسد لأنه إن سلم عنه قائما سلم عن مفسد واحد وربما لا يسلم عن مفسد آخر وإن سلم عن كل مفسد أيضا لم يدل على صحته كما لو سلم شهادة المجهول عن علة قاذحة لا يدل على كونه حجة ما لم تقم بينة معدلة مزكية فكذلك لا يكفي للصحة انتفاء المفسد بل لا بد من قيام الدليل على الصحة (فان قيل) دليل محتمل انتفاء المفسد (قلنا) لا بل دليل فساد انتفاء المصحح فهذا متقلب ولا فرق بين السكامين

للسلك الثاني

الاستدلال على محتمل بإطرادها وجريانها في حكمها وهذا لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد وهو انتقض فهو كقول القائل زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم ويمارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل والحق أنه لا يعلم كونه طالما بانتفاء دليل الجهل ولا كونه جاهلا بانتفاء دليل العلم بل يتوقف فيه على ظهور الدليل فكذلك الصحة والفساد (فان قيل) ثبوت حكمها معها واقتراحها بها دليل على كونها علة (قلنا) غلط في قولكم ثبوت حكمها لأن هذه إضافة للحكم لا تثبت إلا بعد قيام الدليل على كونها علة فإذا لم تثبت لم يكن حكمها بل بحال غلبة الظن عليه كان حكم علة واقترن بها والاقتران لا يدل على الإضافة فقد يلزم الخمولون وطعن يقترن به الصبرم ويطرد وينعكس والملة الشدة واقتراحها بما ليس بملة كاقتران الأحكام بطولوع كوكب وحبوب ربح . وبالجملة فنصب الملة مذهب يقتصر إلى دليل كوضع الحكم ولا يكفي في إثبات الحكم أنه لا يهض عليه ولا مفسد له بل لا بد من دليل فكذلك الملة .

للسلك الثالث

الطرد والنعكس وقد قال قوم الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة وهو قاسد لأن الرأحة المخصوصة مقرونة بالشد في الخمر ويزول الصبرم عند زوالها ويتجدد عند تجددها وليس بملة بل

هو مقترن بالعلة وهذا لأن الوجود عند الوجود مدحوض فزيادة العكس لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط في الأصل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه ولأن زواله عند زواله لا يمكن أن يكون الملازمة للعلة كالألحمة أو لكونه جزءاً من أجزاء العلة أو شرطاً من شروطها والحكم يتبنى بانتفاء بعض شروط العلة وبعض أجزائها فإذا تعارضت الاحتمالات فلا معنى للحكم . وعلى الجملة فنسلم أن ما ثبت الحكم بثبوته فهو علة فكيف إذا انضم إليه أنه زال بزواله . أما ما ثبت مع ثبوته وزال مع زواله فلا يلزم كونه علة كالألحمة المخصوصة مع الشدة أما إذا انضم إليه سر وتقسيم كان ذلك حجة كما لو قال هذا الحكم لا بد له من علة لأنه حدث بمحدث حدث ولا حادث يمكن أن يعلل به إلا كذا وكذا وقد بطل الكل إلا هذا فهو العلة ومثل هذا السير حجة في الطرد المحض وإن لم ينضم إليه العكس ولا يرد على هذا إلا أنه ربما شذ عنه وصف آخر هو العلة ولا يجب على المجتهد ألا سير بحسب وسعه ولا يجب على الناظر غير ذلك وعلى من يدعى وصفاً آخر إبرازه حتى ينظر فيه (فان قيل) لما معنى إبطال الحكم التمسك بالطرد والعكس وقد رأيت تصويب المجتهدين وقد غلب هذا على ظن قوم قلتم لا يجوز لهم الحكم به ففعال إذا ليس على المجتهد إلا الحكم بالظن ، وإن قلتم لم يغب على ظنهم ففعال لأن هذا قد غلب على ظن قوم ولولاه لما حكوا به (قلنا) أجاب القاضي رحمه الله عن هذا بأن قال نفي بإبطاله أنه باطل في حقنا لأنه لم يصح عندنا ولم يغلب على ظننا أما من غلب على ظنه فهو صحيح في حقه ، وهذا فيه نظر عندى لأن المجتهد مصيب إذا استوفى النظر ، وأما ، وأما إذا قضى يسابق الرأي ويأدئ الوهم فهو غلطى فان سير وقسم فقد أتم النظر وأصاب . أما حكمه قبل السير والتقسيم بأن ما اقترن بشئ يبنى أن يكون علة فيه تحكم ووم إذ تمام دليله أن ما اقترن بشئ فهو علة وهذا قد اقترن به فهو إذا علمه والمقدمة الأولى منقوضة بالمع والرم فإذا كان لم ينظر ولم يحسم النظر ولم يعثر على مناسبة العلة ولم يتوصل إليه بالسير والتقسيم ، ومن كشف لهذا لم يبق له غلبة ظن بالطرد المجرى إلا أن يكون جاهلاً ناقص الرتبة عن درجة المجتهدين ومن اجتهد وليس أهلاً له فهو غلطى وليس كذلك عندى المناسب الغريب والاستدلال المرسل فان ذلك مما يوجب الظن لبعض المجتهدين وليس يقوم فيه دليل قاطع من عرفه أمحق ظنه بخلاف الطرد المجرى الذى ليس معه سر وتقسيم . هذا تمام القول في قياس العلة ولشريع في قياس الشبه .

الباب الثالث في قياس الشبه * ويتعلق النظر في هذا الباب بثلاثة أطراف

الطرف الأول

في حقيقة الشبه وأمثلته وتعميل المذاهب فيه وإقامة الدليل على صحته . أما حقيقته فاعلم أن اسم الشبه يطلق على كل قياس فان القرح يلحق بالأصل بجامع يشبهه فيه فهو إذاً يشبهه . وكذلك اسم الطرد لأن الاطراد شرط كل علة جمع فيها بين القرح والأصل ومعنى الطرد السلامة عن النقص لكن العلة الجامعة إن كانت مؤثرة أو متأثرة عرفت بأشرف صفاتها وأقواها وهو التأثير والمناسبة دون الأخرى الأعم الذى هو الاطراد والمشاركة فان لم يكن للعلة خاصية إلا الاطراد الذى هو أعم وأصناف العلل وأصنافها فى الدلالة على الصلة خص باسم الطرد لا لاخصصاص الاطراد بها لكن لأنه لا خاصية لها سواء كان النضاف إلى الاطراد زيادة ولم يثبت له إلى درجة للناسب والمؤثر يسمى شياً وتلك الزيادة هي مناسبة الوصف الجامع لعلة الحكم وإن لم يناسب نفس الحكم بيانه أننا نقدر أن الله تعالى في كل حكم سراً وهو مصلحة مناسبة للحكم وربما لا يطلع على عين تلك المصلحة لكن يطلع على وصف يوم الاشتغال على تلك المصلحة ويظن أنه مظهرها وقالبها الذى يتضمنها وإن كنا لا نطلع على عين ذلك السر فالاجتماع في ذلك الوصف الذى يوم الاجتماع في المصلحة للموجة الحكم بوجوب الاجتماع في الحكم ، ويعتمد عن المناسب بأن المناسب هو الذى يناسب الحكم ويتقاضاه بنفسه كمناسبة الشدة للصبر ، ويعتمد عن الطرد بأن الطرد لا يناسب الحكم ولا المصلحة المتوهم للحكم بل نفي أن ذلك المجلس لا يكون مظنة للمصالح وقالبها كقول القائل الخيل مائت لا تبنى القنطرة على جسده فلا يزال النجاسة كالدهن وكانه عسل

إزالة النجاسة بالماء بأنه تبقى القنطرة على جنسه واحترق من الماء القليل فإنه وإن كان لا تبقى القنطرة عليه فإنه تبقى على جنسه فهذه علة مطردة لا تقضى عليها ليس فيها خصلة سوى الاطراد ونعلم أنه لا يناسب الحكم ولا يناسب العلة التي تقضى الحكم بالتضمن لها والاشتغال عليها فإنا نعلم أن الماء جعل مزبلا للنجاسة لخاصية وعلة وسبب يعلمه الله تعالى وإن لم نعلمها ونعلم أن بناء القنطرة بما لا يوم الاشتغال عليها ولا يناسبها فإذ معنى التشبيه الجمع بين الفرع والأصل بوصف مع الاعتراف بأن ذلك الوصف ليس علة للحكم بخلاف قياس العلة فإنه جمع بما هو علة الحكم فإن لم يرد الأصوليون بقياس التشبه هذا الجنس فليست أدري ما الذي أرادوا وهم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب وطى الجملة فنحن نريد هذا بالتشبه فعلينا الآن تفهيمه بالأمثلة وإقامة الدليل على صحته . أما أمثلة قياس التشبه فهي كثيرة ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إليها إذ يحصر اظهار تأثير الملل بالنص والاجماع والمناسبة المصلحية . المثال الأول قول أبي حنيفة مسح الرأس لا يكرر تشبهها له بمسح الخف واليتم والجامع أنه مسح فلا يستحب فيه التكرار قياسا على التيمم ومسح الخف ولا مطمع فيما ذكره أبو زيد من تأثير المسح فإنه أورد هذا مثالا للقياس المؤثر وقال ظهر تأثير المسح في التخفيف في الخف واليتم فهو تحليل يؤثر وقد غلط فيه إذ ليس يسلم الشافعي أن الحكم في الأصل مغلل بكونه مسحاً بل لعله تعبد ولا علة له أو مغلل بمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا والنزاع واقع في علة الأصل وهو أن مسح الخف لا يستحب تكراره أيقال إنه تعبد لا يعلل أولاً لأن تكراره يؤدي إلى تمزيق الخف أولاً لأنه وظيفة تعبدية تمرينية لا تنفيذ قائدة الأصل أفلا نظافة فيه لكن وضع لكيلا تركن النفس إلى الكسل أولاً لأنه وظيفة على بدل محل الوضوء لاعلى الأصل فمن سلم أن العلة المؤثرة في الأصل هي المسح يلزمه فالشافعي يقول أصل يؤدي بالماء فيكرر كالأعضاء الثلاثة فكانه يقول هي إحدى الوظائف الأربع في الوضوء فالأشبه التسوية بين الأركان الأربعة ولا يمكن ادعاء التأثير والمناسبة في الملتين على المذهبين ولا يشكر تأثير كل واحد من الشبهين في تحريك الظن إلى أن يرجح .

المثال الثاني قال الشافعي رحمه الله في مسألة النية طهارتان فكيف يقتزمان وقد يقال طهارة في وجهها في غير محل موجبها فتفتقر إلى النية كالتيتم وهذا يوم الاجتهاد في مناسب هو مأخذ النية وإن لم يطلع على ذلك المناسب .

المثال الثالث تشبيه الأرز والزبيب بالتمر والبر لكونهما مطبوخين أو قوتين فإن ذلك إذا قبل بالتشبيه بكونهما مقدرين أو مكملين ظهر الفرق إذ يعلم أن الريا نبت لسر ومصلحة والطعم والقوت وصف ينفي عن معنى به قوام النفس والأغلب على الظن أن تلك المصلحة في ضمنهما لافي ضمن الكيل الذي هو عبارة عن تقدير الأجسام .

المثال الرابع تعليلنا وجوب الضمان في يد السوم بأنه أخذ لفرض نفسه من غير استحقاق وتعيده إلى يد العارية وتعليل أبي حنيفة بأنه أخذ على جهة الشراء والمأخوذ على جهة الشراء كالمأخوذ على حقيقة وتعديه إلى الرهن فكل واحدة من الملتين ليست مناسبة ولا مؤثرة إذ لم يظهر بالنص أو الاجماع اضافة الحكم إلى هذين الوصفين في غير يد السوم وهو في يد السوم متنازع فيه .

المثال الخامس قولنا إن قليل أرض الجنابة يضرب على العاقلة لأنه بدل الجنابة على الآدمي كالكثير فإنا نقول ثبت ضرب اليد وضرب أرض اليد والأطراف ونحن لا نعرف معنى مناسباً يوجب الضرب على العاقلة فإنه على خلاف المناسب لكن يظن أن ضابط الحكم الذي يميز به عن الأموال هو أنه بدل الجنابة على الآدمي فهو مظنة المصلحة التي غابت عنا .

المثال السادس قولنا في مسألة التبييت أنه صوم مفروض فافتقر إلى التبييت كالتضاءوم يقولون صوم عين فلا يفتقر إلى التبييت كالتطوع وكان الشرع رخص في التطوع ومنع من القضاء فظهر لنا أن فاصل الحكم هو الفرضية فهذا ومثاله بما يكثر شبهة ربما يتدح بعض المنكرين التشبه في بعض هذه الأمثلة لإثبات العلة بتأثير أو مناسبة أو بالتعرض للتأثير واسقاط أثره فيقول هي مأخذ هذه الملل لا ماذكرته من الإيهام فتقول لا يطرده ذلك في جميع الأمثلة وحيث

يطرد قليلاً فليقدر انتفاع ذلك المأخذ الذي ظهر لهذا الناظر وعندنا انتفاعه يبقى ما ذكرنا من الإيهام وهو كتحديد في تمثيل
 المناسب بأسكار الحجر وعدم ورود الایام في قوله تعالى «أما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء» والمقصود
 أن المثال ليس مقصوداً في نفسه فإن اقتحس في بعض الصور معنى زائد على الإيهام المذكور فليقدر انتفاعه هذا حقيقة
 الشبه وأمثله ، وأما إقامة الدليل على صحته فهو أن الدليل إما أن يطلب من الناظر أو يطلبه المجتهد من نفسه
 والأصل هو المجتهد وهذا الجنس مما يغلب على ظن بعض المجتهدين وما من مجتهد يمارس النظر في مأخذ
 الأحكام إلا ويجد ذلك من نفسه فمن أثر ذلك في نفسه حتى غلب ذلك على ظنه فهو كالمناسب ولم يكلف
 إلا غلبة الظن فهو صحيح في حقه ومن لم يغلب ذلك على ظنه فليس له الحكم به وليس معنا دليل قاطع يعطل
 الاعتماد على هذا الظن بعد حصوله ، بخلاف الطرد على ما ذكرناه . أما للناظر فلا يمكنه إقامة الدليل عليه
 على الخصم المنكر فانه إن خرج إلى طريق السير والتقسيم كان ذلك طريقاً مستغلاً أو ساعد مثله في الطرد
 لكان دليلاً وإذا لم يسر فطريقه أن يقول هذا يوم الاجتماع في مأخذ الحكم ويغلب على الظن والخصم
 يجاهد اما ممانداً جاحداً ، اما صادقاً من حيث انه لا يوم عنده ولا يغلب على ظنه وإن غلب على ظن
 خصمه والمجتهدون الذين أفضى بهم النظر إلى أن هذا الجنس مما يغلب على الظن لا ينبغي أن يسلطوا في
 المناظرة على فتح باب المطالبة أصلاً كما فعله القدماء من الأصحاب قاتم لم يفتحوا هذا الباب
 واكتفوا من العلل بالجمع بين الفرع والأصل بوصف جامع كيف كان وأخرجوا المعرض
 إلى إفساده بالقض أو الفرق أو المعارضة لأن إضافة وصف آخر من الأصل إلى ما جعله علة الأصل وإبداء
 ذلك في معرض قطع الجمع أهون من تكليف إقامة الدليل على كونه مغلباً على الظن فإن ذلك يفتح طريق النظر
 في أوصاف الأصل والمطالبة تحسم سبيل النظر وترفع إلى ما لا سبيل فيه إلى إرهاب الخصم وإفحامه والجلد
 شريفة وضعها الجدليون فليضوها على وجه هو أقرب إلى الانتفاع ﴿فإن قيل﴾ وضعها كذلك يفتح باب
 الطرديات المستتبعة وذلك أيضاً شليح ﴿قلنا﴾ الطرد الشليح يمكن إفساده على القور بطريق أقرب من
 المطالبة فانه إذا علل الأصل بوصف مطرد يشمل الفرع فيعارض بوصف مطرد بخص الأصل ولا يشمل
 الفرع فيكون ذلك معارضة القاسد بالفاسد وهو مسكت معلوم على القور والاصطلاح كما فعله قساة الأصحاب
 أولى بل لا سبيل إلى الاصطلاح على غيره لمن يقول بالشبه قائم يستحسن هذا الاصطلاح فيقع
 الاصطلاح على أن يسير للعلل أوصاف الأصل ويقول لا بد للحكم من مناط وعلامة ضابطة ولا علة ولا
 مناط إلا كذا وكذا وما ذكرته أولى من غيره أو ما عدا ما ذكرته فهو منقوض وباطل فلا يبقى عليه
 سؤال إلا أن يقول مناط الحكم في عل النص الاسم أو المعنى الذي يخص المحل كقوله الحكم في البر معلوم
 باسم البر فلا حاجة إلى علامة أخرى وفي الدرام والنقدية التي تخصها أو يقول مناط الحكم
 وصف آخر لا أذكره ولا يلزمي أن أذكره عليك تصحيح علة نفسك وهذا الثاني مجادلة محرمة محظورة
 إذ يقال له إن لم يظهر لك إلا ما ظهر لي لزمك ما لزمي بحكم استفراغ الوسع في السير وإن ظهر لك شيء آخر
 يلزمك التنبيه عليه بذكره حتى أنظر فيه فأفسده أو أرجع على علة على علة قال هو اسم البر أو النقدية
 فذلك صحيح مقبول وعلى للعلل أن يفسد ما ذكره بأن يقول ليس للمناط اسم البر بدليل أنه إذا صار دقيقاً أو
 عينيّاً أو خبر ادم حكم الربا وزال اسم البر فدل أن علامة الحكم أمر يشترط فيه هذه الأحوال من طم
 أو قوت أو كيل والقوت لا يشهد له الملح فالطم الذي يشهد له الملح أولى والكيل ينبغي عن معنى يشعر بضمن
 للمصالح بخلاف الطم فهكذا نأخذ من الترجيح وتغاذب أطراف الكلام فإذا الطريق إما اصطلاح القدماء
 واما الاكتفاء بالسير واما إبطال القول بالشبه رأساً والاكتفاء بالمؤثر الذي دل النص أو الاجماع أو السير

القاطع على كونه مناطاً للحكم ويلزم منه أيضاً ترك المناسب وإن كان ملائماً فكيف إذا كان غريباً فإن
للخصم أن يقول إنما غلب على ظنك مناسبتة من حيث لم تطلع على مناسب أظهر وأشد إخاله مما اطلعت
عليه وما أنت إلا كمن رأى إنساناً قاطعاً فقيراً شيئاً فظن أنه أعطاه لفقره لأنه لم يطلع على أنه ابنه ولو
اطلع لم يظن ماظنه ولكن رأى ملكاً قتل جاسوساً فظن أنه قتله لذلك ولم يعلم أنه دخل على حريمه وخبر بأهله
ولو علم لما ظن ذلك الظن فإن قيل من المتسلك بالمناسب أن يقول هذا ظني بحسب سبري وجهدي واستفراغ
وسعي فليقبل ذلك من المشبه بل من الطارد ويلزم إبداء ما هو أظهر منه حتى يمتنع ظنه وهذا تحقيق قياس
الشبه وتمثيله ودليله أما تفصيل المذاهب فيه ونقل الأقاويل المختلفة في تفهيمه فقد آثرت الأعراض عنه لقلة
قائده فمن عرف ما ذكرناه لم يخف عليه غور مساواه ومن طلب الحق من أقاويل الناس دار رأسه وحر عقله
وقد استقصيت ذلك في تهذيب الأصول

الطرف الثاني في بيان التدرج في منازل هذه الأقضية من أعلاها إلى أدناها

وأدناها الطرد الذي يبنى أن يشكرك كل قائل بالقياس وأعلاها ما في معنى الأصل الذي يبنى أن يقربه
كل منكر للقياس ويأبى أن القياس أربعة أنواع المؤثر ثم المناسب ثم الشبه ثم الطرد والمؤثر يعرف كونه
مؤثراً بنص أو إجماع أو سبر حاصر وأعلاها للمؤثر وهو ما ظهر تأثيره في الحكم أي الذي عرف إضافة الحكم
إليه وجعله مناطاً وهو باعتبار النظر إلى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة لأنه إما أن
يظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم أو تأثير عينه في جنس ذلك الحكم أو تأثير جنسه في جنس ذلك
الحكم أو تأثير جنسه في عين ذلك الحكم فإن ظهر تأثير عينه في عين ذلك الحكم فهو الذي يقال له إنه
في معنى الأصل وهو المقطوع به الذي ربما يتصرف به منكر والقياس إذ لا يبق بين الفرح والأصل مباينة
الا تعدد المحل فانه إذا ظهر أن عين السكر أثر في تحريم عين الشرب في الخمر فالنبيذ ملحق به قطعاً وإذا ظهر
أن علة الربا في الحر الطعم فالزبيب ملحق به قطعاً إذ لا يبق إلا اختلاف عدد الأشخاص التي هي تجاري للمعنى
ويكون ذلك كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعراي إذ يكون الهندي والترك في معناه . الثاني
في المرتبة أن يظهر تأثير عينه في جنس ذلك الحكم لاقى عينه كتأثير أخوة الأب والأم في التقديم في الميراث
فيقاس عليه ولاية النكاح فإن الولاية ليست عين الميراث لكن بينهما عجانسة في الحقيقة فإن هذا حق وذلك
جق فهذا دون الأول لأن المقارنة بين جنس وجنس غير بعيد بخلاف المقارنة بين محل ولا يفترق
أصلاً فيما يحوم أن له مدخلا في التأثير . الثالث في المرتبة أن يؤثر جنسه في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء
الصلاة عن الخائض تعليلاً بالخرج والمشفقة فانه يظهر تأثير جنس الخرج في اسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة
السفر في اسقاط قضاء الركعتين الساقطين بالقصر وهذا هو الذي خصصناه باسم الملاثم وخصصنا اسم المؤثر
بما ظهر تأثير عينه . الرابع في المرتبة ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم وهو الذي سميناه المناسب الغريب
لأن الجنس الأعم للمعاني كونها مصلحة والمناسب مصلحة وقد ظهر أثر المصالح في الأحكام إذ عهد من الشرع
الالتفات إلى المصالح فلاجل هذا الاستعداد العام من ملاحظة الشرع جنس المصالح اقتضى ظهور المناسبة
تصديق الظن ولأجل شدة الالتفات إلى عادة الشرع أيضاً أقاد الشبه الظن لأنه عبارة عن أنواع من
الصفات عهد من الشرع ضبط الأحكام بمجنسها ككون الصيام فرضاً في مشقة البيت وككون الطهارة
تنبه أو وجبها في غير محل موجبها وكون الواجب بدل الجناية على الأديمي في مسئلة ضرب القليل على العقاب بخلاف بناء
القطرة على اللاء وأمانته من الصفات فإن الشرع لم يلتفت إلى جنسه والمألوف من مادة الشرع هو الذي
يعرف مقاصد الشرع والعادة تارة تثبت في جنس وتارة تثبت في عين . ثم للجنسية أيضاً مراتب بعضها

أعم من بعض وبعضها أخص وإلى المين أقرب فإن أعم أوصاف الأحكام كونه حكماً تنقسم إلى محرم وإيجاب
ونذوب وكراهة والواجب مثلاً ينقسم إلى عبادة وغير عبادة والعبادة تنقسم إلى صلاة وغير صلاة والصلاة
تنقسم إلى فرض وقول وما ظهر تأثيره في الفرض أخص مما ظهر تأثيره في الصلاة وما ظهر تأثيره في الصلاة
أخص مما ظهر تأثيره في العبادة وما ظهر تأثيره في العبادة أخص مما ظهر في جنس الواجبات وما ظهر في جنس
الواجبات أخص مما ظهر في جنس الأحكام ، وكذلك في جانب المعنى أعم أوصافه أن يكون وصفاً كمناسبات
الأحكام بحسبها حتى يدخل فيه الأشياء وأخص منه كونه مصلحة حتى يدخل فيه المناسب دون الشبه وأخص
منه أن يكون مصلحة خاصة كالردع والرجز أو معنى سد الحاجات أو معنى حفظ العقل بالاحتراز عن
المسكرات فليس كل جنس على مرتبة واحدة فالأشياء أضيق لأنها لا تتعبد بالمادة للألوة إلا من حيث أنه
من جنس الأوصاف التي قد يضبط الشرع الأحكام بها ، وأقواها المؤثر الذي ظهر أثر عينه في عين الحكم
فإن قياس الثيب الصغرى على البكر الصغرى في ولاية الزوج ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على
ولاية المال فإن الصغرى أن في ولاية المال فولاية البضع جنس آخر فإذا ظهر أثره في حق الابن الصغير في
نفس ولاية النكاح ربما كان أقرب من بعض الوجوه من قياسه على ولاية المال فقد عرفت بهذا أن الظن ليس
بمحرك والنفس ليست تبيل إلا بالانتماءات إلى مادة الشرع في التفات الشرع إلى عين ذلك المعنى أو جنسه في
عين ذلك الحكم أو جنسه وأن للجنسية درجات متفاوتة في القرب والبعد لا تنحصر فلاجل ذلك متفاوت درجات
الظن والأعلى مقدم على الأسفل والأقرب مقدم على الأبعد في الجنسية ولكل مسألة ذوق مفرد ينظر فيه المجتهد
ومن حاول حصر هذه الأجناس في عدد وضبط فقد كلف نفسه شططا لا تنفع له قوة البشر وما ذكرناه هو
التهابة في الإشارة إلى الأجناس ومراتبها وفيه مقنع وكفاية .

تنبيه آخر على خواص الأقيسة

اعلم أن المؤثر من خاصيته أن يستغنى عن السبب والحصر فلا يحتاج إلى نفي ماعداه لأنه لو ظهر في
الأصل مؤثر آخر لم يطرح بل يجب التعليل بهما فإن الحيض والردة والعدة قد تجتمع على امرأة ويحل تحريم
الوطء للجميع لأنه قد ظهر تأثير كل واحد على الآخر بإضافة الشرع التحريم إليه ، أما المناسب فلم يثبت إلا
بشهادة المناسبة وإثبات الحكم على وقفه فإذا ظهرت مناسبة أخرى انقضت الشهادة الأولى كما في إعطاء القدر
القريب فإنا لا ندرى أنه أعطى للقرابة أو لمجموع الأمرين فلا يتم نظر المجتهد في التعليل المناسب
مالم يعتقد نفي مناسب آخر أقوى منه ولم يحصل بالسبب إليه ، أما المناظر فينبغي أن يكفى منه بظاهر المناسبة
ولا يطل ب السبب لأن المناسبة تحرك الظن إلا في حق من اطلع على مناسب آخر فيلزم المعارض اظهاره ان
اطلع عليه والا فليعارض بطريق آخر فهذا فرق ما بين المناسب والمؤثر وأما الشبه فمن خاصيته أنه يحتاج إلى
نوع ضرورة في استنباط مناط الحكم فإن لم تكن ضرورة فقد ذهب ذاهبون إلى أنه لا يجوز اعتباره وليس
هذا بعيداً عندي في أكثر المواضع فإنه إذا أمكن قصر الحكم على المحل وكان المحل المنصوص عليه معروفاً
بوصف مضبوط فإني حاجة إلى طلب ضابط آخر ليس بمناسب فكان تمام النظر في الشبه بأن يقال لا بد من
علامة ولا علامة أولى من هذا فإذا هو العلامة كما تقول الربا ج في الدقيق والجهن فلم يضبط بسم الله فلا
بد من ضابط ولا ضابط أولى من العلم والضرب على الماظة ورد في النفس والطرف وفارق المال فلا بد من
ضابط ولا ضابط إلا أنه بدل الجنابة على الآدمي وهذا يجري في القليل والبطوع يستغنى عن التبييت والقضاء
لا يستغنى والداء دائر بينهما ولا بد من فاصل للقسمين والفرضية أولى القواميل ، وهذا بخلاف المناسب فإنه
يجذب الظن ويحركه وإن لم يكن إلى طلب العلامة ضرورة (فإن قيل) فإذا تحقق الضرورة حتى جاز أن يقال لا بد من علامة

وتم السير حتى لم تظهر علامة إلا الطرد المحض الذي لا يروم جاز القياس به أيضاً فإنه خاصية تنفي الشبه وإيهام الاشتغال على محيل (قلنا) لهذا السؤال قال قانون لا تشترط هذه الضرورة في الشبه كما في المناسب فإن شرطناه فيكاد لا يبق بين الشبه والطرد من حيث الذات فرق لكن من حيث الإضافة إلى القرب والبعد فإن جعلنا الطرد عبارة عما بعد عن ذات الشيء صعباً القنطرة فيقضى بادی الرأي بطلانه لأنه يظهر سواء على البديهة صفات هي أخرى يتضمن حكم المصلحة فيه فيكون فساداً لظهور ما هو أقرب منه لا لذاته ، وعلى الجملة فهما ظهر الأقرب والأخص أحق الظن الحاصل بالأبعد وقد يكون ظهور الأقرب بديهياً لا يحتاج إلى تأمل فيصير بطلان الأبعد بديهياً فيظن أنه لذاته وإنما هو لا يحتاج الظن به من حيث وجد ما هو أقرب وقد بينا أن ضبط هذا الجنس بالضوابط السلكية صعب بل للجهت في كل مسألة ذوق يختص بها فلتفوض ذلك إلى رأى المجتهد وإنما القدر الذي قطعنا به في إبطال الطرد أن مجرد كون الحكم مع الوصف لا يحرك الظن للتعليل به مالم يستمد من شمة أخالة أو مناسبة أو إيهام مناسبة أو سرر مع ضرورة طلب مناط وقد ينطوى الذهن على معنى تلك الضرورة والسير وإن لم يشعر صاحبه بشعور نفسه به فإن الشعور بالشيء غير الشعور بالشعور فلو قدر تجرده عن هذا الشعور لم يحرك ظن قائل أصلاً.

الطرف الثالث في بيان ما يظن أنه من الشبه المختلف فيه وليس منه زوى ثلاثة أقسام

الأول ما عرف منه مناط الحكم قطعاً وافترق إلى تحقيق النباط ، مثاله غلب الشبه في جزاء الصيد وبه فسر بعض الأصوليين الشبه وهذا خطأ لأن صحة ذلك مقطوع به لأنه قال «فجزاء مثل ما قل من التيمم» فلم أن المطلوب هو المثل وليس في الم ما يماثل الصيد من كل وجه فلم أن المراد به الأشبه الأمثل فوجب طلبه كما أوجب الشرع مهر المثل وقيمة المثل وكفاية المثل في الأقارب ولا سبيل إلا المقايسة بينها وبين نساء المشيرة وبين شخص القرب السكنى في السن والحال والشخص وبين سائر الأشخاص بصرف الكفاية فذلك مقطوع به فكيف يمثل به الشبه المختلف فيه الذي يصعب الدليل على إثباته * القسم الثاني ما عرف منه مناط الحكم ثم اجتمع مناطان متعارضان في موضع واحد فيجب ترجيح أحد المناطين ضرورة فلا يكون ذلك من الشبه مثاله أن بدل المال غير مقدر وبدل النفس مقدر والمبد نفس كالحرم والفرس قاناً أن يقدر بدله أولاً بقدر فتارة يشبه بالفرس وتارة بالحر وذلك يظهر في ترجيح أحد المعنيين على الآخر وقد ظهر كون المعنيين من مناط الحكم وإنما المشكل من الشبه جعل الوصف الذي لا يناسب مناطاً مع أن الحكم لم يصف إليه وهما بالانفاق الحكم بنصف إلى هذين المناطين * القسم الثالث مالم يوجد فيه كل مناط على السكال لكن تركبت الواقعة من مناطين وليس بمحض أحدهما فيحكم فيه بالأغلب مثاله أن اللعان مركب من الشهادة واليمين وليس يمين محض لأن من المدعى لا تقبل والملاعن مدع وليس بشهادة لأن الشاهد يشهد لغيره وهو إنما يشهد لنفسه وفي اللعان لفظ اليمين والشهادة فإذا كان العيد من أهل اليمين لامن أهل الشهادة وتردد في أنه هل هو من أهل اللعان وبأن لا غلبة لإحدى الشائعتين فلا ينبغي أن يختلف في أن الحكم به واجب وليس من الشبه المختلف فيه . وكذلك الظهار لفظ محرم وهو كلمة زور فيدور بين القذف والطلاق وزكاة المعتر تردد بين المؤنة والقرية والكفارة تردد بين العبادة والعقوبة وفي مشابهما فإذا تناقض حكم الشائعتين ولا يمكن إخلاء الواقعة عن أحد الحكمين وظهر دليل على غلبة إحدى الشائعتين ولم يظهر معنى مناسب في الطرفين فينبغي أن يحكم بالأغلب (الشبه) وهذا أشبه هذه الأقسام الثلاثة فأخذ الشبه قاناً نظراً أن البعد ممنوع من الشهادة لسرفيه مصلحة ويمكن من اليمين لمصلحة وأشكال الأمر في اللعان وبأن إحدى الشائعتين أغلب فيكون الأغلب على ظننا بقاء تلك المصلحة المودعة تحت المعنى أغلب (فان قبل) وبم يعلم المعنى الأغلب المعين (قلنا) تارة بالبحث عن حقيقة الذات وتارة بالاحكام وكثيراً ما تارة بقوة بعض

الأحكام وخاصيته في الدلالة وهو مجال نظر المجتهدين وإنما يتولى بيانه الفقيه دون الأصولي والفرض أنه إذا سلم أن أحد المناطين أغلب وجب الاعتراف بالحكم بموجبه لأنه إما أن يخفى عن أحد الحكيمن المتناضيين وهو محال أو يحكم بالملبوس أو بالغالب فيعين الحكم بالغالب فكيف يلحق هذا بالشبه المشكل المختلف فيه .
ثم لودار الفرع بين أصليين وأشبه أحدهما في وصف ليس منطوقاً وأشبه الآخر في وصفين ليسا منطوقين فهذا من قبيل الحكم بالشبه والالحاق بالشبه والأمر فيه إلى المجتهد فان غلب على ظنه أن المشاركة في الوصفين توهم المشار كفاً في المصلحة المحمولة عنده التي هي منطوق الحكم عند الله تعالى وكان ذلك أغلب في نفسه من مشار كالأصل الآخر الذي لم يشبهه إلا في صفة واحدة فحكم هنا بظنه فهذا من قبيل الحكم بالشبه أما كل وصف ظهر كونه منطوقاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة لا من قبيل قياس الشبه . هذا ما أردنا ذكره في قياس الشبه وكان القول فيه من تمام الباب الثاني لأنه نظري في طريق إثبات علة الأصل لكننا أفردناه باباً لئلا يطول الكلام في الباب الأول وإذا فرغنا من طريق إثبات الملل فلا بد من بيان أركان القياس وشروطه بعد ذلك

الباب الرابع في أركان القياس وشروط كل ركن وأركانه أربعة :

الأصل ، والفرع ، والعلة ، والحكم فلنميز القول في شرط كل ركن ليكون أقرب إلى الضبط

الركن الأول

وهو الأصل وله شروط ثمانية : الشرط الأول أن يكون حكم الأصل ثابتاً فإنه إن أمكن توجيه النسخ عليه لم ينتفع به الناظر ولا المتأخر قبل إقامة الدليل على ثبوته . الثاني أن يكون الحكم ثابتاً بطريق شرعي إذ ما ثبت بطريق عقلي أو لغوي لم يكن حكماً شرعياً والحكم اللغوي والعقلي لا يثبت قياساً عندنا كما ذكرناه في كتاب أساس القياس . الثالث أن يكون الطريق الذي به عرف كون المستنبط من الأصل علة مما لأن كون الوصف علة حكم شرعي ووضع شرعي . الرابع أن لا يكون الأصل فرعاً لأصل آخر بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع فلا معنى لقياس الذرة على الأرض ثم قياس الأرض على البر لأن الوصف الجامع إن كان موجوداً في الأصل الأول كالطعم مثلاً فتطول الطريق حيث إذ ليست الذرة بأن تجعل فرعا للأرض أولى من عكسه وإن لم يكن موجوداً في الأصل فبم يعرف كون الجامع علة وإنما يعرف كون الشبه والمناسب علة بشهادة الحكم وإثباته على وفق المعنى فإذا لم يكن الحكم منصوباً عليه أو مجمعا عليه لم يصلح لأن يستدل به على ملاحظة المعنى للمقرون به لأن ذلك يؤدي في قياس الشبه إلى أن يشبه بالفرع الثالث رابع وبالرابع خامس فينتهي الأخير إلى حد لا يشبه الأول كما لو لقط حصاة وطلب ما يشبهها ثم طلب ما يشبه الثانية ثم طلب ما يشبه الثالثة ثم ينتهي بالآخرة إلى أن لا يشبه العاشر الأول لأن الفروق الدقيقة تجمع فظهور المفارقة (فان قيل) فأى قائمة لفرض المناظر الكلام في بعض الصور ؟ قلنا في الفرض محال : أحدهما أن يتم السائل بسؤاله جملة من الصور فيخصص المناظر بعض الصور إذ يساعده فيمخيراً ودليل خاص أو يتدفع فيه بعض شبه الحكم . الثاني أن تنبى فرعا على فرع آخر وهو ممنوع على الناظر المجتهد كما ذكرناه . أما قبوله من المناظر فإنه ينبغي على اصطلاح الجدلين فالجدل شرعية وضعها المتناظرون ونظرنا في المجتهد وهو لا ينتفع بذلك وموافقة الخصم على الفرع لا تنفع ولا تجعل أصلاً إذ الخطأ ممكن على الخصمين إلا أن يكون ذلك إجماعاً مطلقاً فيصير أصلاً مستقلاً . الخامس أن يكون دليل إثبات العلة في الأصل منصوباً بالأصل لا يميم الفرع ، مثاله أنه لو قال السفرجل مطعم فيجوز في البر بقياساً على البر ثم استدل على إثبات كون الطعم علة بقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام أو قال فضل القاتل القاتل بفضيلة الاسلام فلا يقتل به كما لو قتل

المسلم المعاهد ثم استند في إثبات علته إلى قوله لا يقتل مؤمن بكافر فهذا قياس منصوص على منصوص وهو كقياس البر على الشريف والدرام على الدانير * السادس قال قوم شرط الأصل أن يقوم دليل يجوز القياس عليه وقال قوم بل أن يقوم دليل على وجوب تعليله وهذا كلام مختل لا أصل له فإن الصحابة حيث قالوا لفظ الحرام على الظهار أو الطلاق أو النجس لم يقيم دليل عندهم على وجوب تعليل أو جوازه لكن الحق أنه إن اقتدح فيه معنى تخيل غلب على الظن اتباعه وتردد الالتفات إلى المحل الخاص، وإن كان الوصف من قبيل الشبه كالعلم الذي يتناسب فيحتمل أن يقال لولا ضرورة جريان البر باقي الدقيق والمجيب وامتناع ضبط الحكم بالبر إلى ماوجب استنباط العلم فهذا له وجه وقد ذكرناه وإن لم يرد به هذا فلا وجه له * السابع أن لا يغير حكم الأصل بالتعليل ومعناه ما ذكرناه من أن العلة إذا عكرت على الأصل بالتخصيص فلا تقبل كما ذكرناه في كتاب التأويل في مسألة الإبدال وقد بينا أن المعنى إن كان سابقا إلى الفهم جاز أن يكون قرينة مخصصة للعموم أما المستنبط بالتأمل ففيه نظر * الثامن أن لا يكون الأصل معدولا به عن سنن القياس فإن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره وهذا مما أطلق ويحتاج إلى تفصيل فنقول: قد اشتهر في أسنة الفقهاء أن الخارج عن القياس لا يقاس عليه غيره ويطلق اسم الخارج عن القياس على أربعة أقسام مختلفة: فإن ذلك يطلق على ما استثنى من قاعدة عامة، ونارة على ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررته بنفسها لم تقطع من أصل سابق وكل واحد من المستثنى والمستفتح ينضم إلى ما يعقل معناه وإلى ما لا يعقل معناه فهي أربعة أقسام: الأول ما استثنى عن قاعدة عامة ومخصص بالحكم ولا يعقل معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره لأنه فهم ثبوت الحكم في محله على الخصوص وفي القياس إبطال الخصوص للمعلوم بالنص ولا سبيل إلى إبطال النص بالقياس. ياتيه ما فهم من تخصيص النبي عليه السلام واستثناؤه في تسع نسوة وفي نكاح امرأة على سبيل الهبة من غير مهر وفي تخصيصه ببعض المقيم وما ثبت من تخصيصه بخزعة بقبول شهادته وحده وتخصيصه بأربعة في العناق أنها تجزى عنه في الضحية فهذا لا يقاس عليه لأنه لم يرد ورود النسخ للقاعدة السابقة بل ورود الاستثناء مع إبقاء القاعدة فكيف يقاس عليه، وكونه خاصة لم يرد في حقه نارة بل ونارة بظن، فالمتلون كاختصاص قوله لا تخمروا رأسه ولا تقربوه طيبا فإنه يحشر يوم القيامة مليا، وقوله في شهادة أحد زلموم بكونهم ودمائهم، فقال أبو حنيفة لا ترفع به قاعدة التسل في حق المحرمين والشهداء لأن اللفظ خاص ويحتمل أن يكون الحكم خاصا لإطلاعه عليه السلام على إخلاصهم في العبادة ونحن لا نطلع على موت غيرهم على الإسلام فضلا عن موتهم على الإحرام والشهادة، ولما قال للأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان تصدق به على أهل بيتك ولم يقر الكفارة في ذمته عند عجزه وجعل الشبق عجزا عن الصوم قال أكثر العلماء هو خاصة، وقال صاحب التقريب يلتحق به من يساويه في الشبق والعجز، ومن جعله خاصة استند فيه إلى أنه لو فتح هذا الباب فيلزم مثله في كفارة المظاهر وسائر الكفارات ونص القرآن لدليل على أنهم لا ينفكون عن واجب وإن اختلفت أحوالهم في العجز فحمله على الخاصية أهون من هدم القواعد المعلومه * القسم الثاني ما استثنى عن قاعدة سابقة ويطلق إلى استثنائه معنى فهذا يقاس عليه كل مسألة دارت بين المستثنى والمستثنى وشارك للمستثنى في علة الاستثناء. مثاله استثناء العرايا فإنه لم يرد ناسخا لقاعدة الرأى ولا هادما لها لكن استثنى للحاجة فتقيس العنب على الرطب لأن زاه في معناه وكذلك إيجاب صاع من تمر في لبن المصرة لم يرد ما لضمان التليات بالمثل لكن لما اخلط اللبن الحامض بالكاف في الضرع عند البيع ولا سبيل إلى التمييز ولا إلى معرفة القدر وكان متعلقا بمعلوم يقرب الأمر فيه خلع الشارع للمتابعين من ورطة الجمل بالتقدير بصاع من تمر فلا جرم قول لورد المصرة ببعب آخر لا يبعب التصرة فيضمن اللبن أيضا بصاع وهو نوع إلحاق وإن كان في معنى الأصل ولولا أنا نشم منه رائحة المعنى لم تنجس على الإلحاق فإنه لا فرق

في قول الصبيان بين الذكور والاناث وقال يغسل من يول الصبية ويرش على يول الغلام ولم يتقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق في حق البهائم بين ذكورها وأنثا وكذلك حكم الشرع ببقاء صوم الناس على خلاف قياس المأمورات قال أبو حنيفة لا تقبس عليه كلام الناس في الصلاة ولا أكل المكروه والمخيط في المضمضة ولكن قال جماع الناس في معناه لأن الاضطرار باب واحد والشافعي قال الصوم من جملة المأمورات بمعناه إذ اقتصر إلى التوبة والتحقق بأركان العبادات وهو من جملة المنهيات في نفسه وحقيقته إذ ليس فيه إلا ترك يتصور من التامم جميع النهار فاسقاط الشرع عبدة الناس ترجيح لزومه إلى المنهيات فنقيس عليه كلام الناس ونقيس عليه المكروه والمخيط على قول * القسم الثالث القاعدة المستقلة المستفحة التي لا يعقل معناها فلا يقاس عليها غيرها لعدم العلة فيسمى خارجا عن القياس تجوزاً إذ معناه أنه ليس منقاساً لأنه لم يسبق عموم قياس ولا استثناء حتى يسمى المستثنى خارجاً عن القياس بعد دخوله فيه ، ومثاله المقدرات في أعداد الركعات ونصيب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وجميع التعميمات للبتداء التي لا يتقدح فيها معنى فلا يقاس عليها غيرها لأنها لا تعقل عليها * القسم الرابع في القواعد المبتدأة العديمة النظر لا يقاس عليها مع أنه يعقل معناها لأنه لا يوجد لها نظير خارج مما تناوله النص والالجام والمناخ من القياس فقد العلة في غير المنصوص فكأنه ملل بلة قاصرة ومثاله رخص السفر في القصر والمسح على الخفين ورخصة المضطر في كل الميتة وضرب الدبة على العاقلة وتعلق الارش برقبة العبد وإيجاب غرة الجنين والشفعة في العمار وخاصة الاجارة والنكاح وحكم اللعان والقسامة وغير ذلك من نظائرها فان هذه القواعد متباعدة للأخذ فلا يجوز أن يقال بعضها خارج عن قياس البعض بل لكل واحدة من هذه القواعد معنى منفرد به لا يوجد له نظير فيه فليس البعض بأن يوضع أصلاً ويحمل الآخر خارجاً عن قياسه بأولى من عكسه ولا ينظر فيه إلى كثرة العدد وقلته . وتحقيقه أنا نعلم أنه إنما جاز المسح على الخف لعسر الزرع وميسر الحاجة إلى استصحابه فلا تقبس عليه العمامة والقفازين وما لا يستتر جميع القدم لا لأنه خارج عن القياس لكن لأنه لا يوجد ما يساويه في الحاجة وعسر الزرع وعموم الوقوع ، وكذلك رخصة السفر لا شك في ثبوتها بالمسقة ولا يقاس عليها مشقة أخرى لأنها لا يشاركها غيرها في جملة معانيها ومصالحها لأن المرض يوجب إلى الجمع لا إلى القصر وقد يقضى في حقه بالرد من القيام إلى القعود ولما ساءوا في حاجة الفطر سوى الشرع بينهما ، وكذلك قولهم تناول الميتة رخصة خارجة عن القياس غلط لأنه إن أريد به أنه لا يقاس عليه غير المضطر فلا أنه ليس في معناه وإلا فلنقتس الخمر على الميتة والمكروه على المضطر فهو منقاس ، وكذلك بداعة الشرع بآمان المدعى في القسامة لشرف أمر الدم وخاصة لا يوجد مثلاً في غير مولاه عديم النظر فلا يقاس عليه وأقرب شيء إليه البضع وقد ورد تصديق المدعى باللعان على ما يليق به ، وكذلك ضرب الدبة على العاقلة فان ذلك حكم المجاهلية قرره الشرع لكثرة وقوع الخطأ وشدة الحاجة إلى ممارسة السلاح ولا نظير له في غير الدية وهذا مما يكثر فيه إذ يعرف أن قول الفقهاء تأقت الاجارة خارج عن قياس البيع والنكاح خطأ ، كقولهم تأبد البيع والنكاح خارج عن قياس الاجارة وتأقت المساقاة خارج عن تأد القراض بل تأبد القراض خارج عن قياس تأقت المساقاة فإذا هذه الأقسام الأربعة لابد من فهمها وفهم بيانها يحصل الوقوف على سر هذا الأصل .

الركن الثاني لقياس القرض وله خمسة شروط

* الشرط الأول أن تكون علة الأصل موجودة في القرض فان تعدى الحكم فخرج تعدى العلة فان كان وجودها في القرض غير مقطوع به لكنه مظنون صح الحكم ، وقال قوم لا يجوز ذلك لأن مشاركته للإصل في العلة لم تعلم وإنما للمعلوم بالقياس أن الحكم يقع العلة ولا يقتصر على المحل أما إذا وقع الشك في العلة فلا يلحق وهذا

ضعيف لأنه إذا ثبت أن النجاسة هي علة بطلان البيع في جلد الميتة قسمنا عليه الكلب إذا ثبت عندنا نجاسة الكلب بدليل مظنون ، وكذلك قد يكون علة الكفارة المصيان ويدرك تحقيقه في بعض الصور بدليل ظني فإذا ثبت التصحيق بالأصل ، وكذلك الماء الكثير إذا تغير بالنجاسة فطرح فيه التراب فإن كان التراب ساتراً كالزعفران لم تزل النجاسة وإن كان مبعطلا كهبوب الريح وطول للمدة زالت النجاسة وربما يعرف ذلك بدليل ظني فالظن كالعلم في هذه الأبواب . الثاني أن لا يتقدم الفرع في الثبوت على الأصل ومثاله قياس الوضوء على التيمم في النية والتيمم متأخر . وهذا فيه نظر لأنه إذا كان بطريق الدلالة قالدليل يجوز أن يأخر عن المدلول فإن حدوث العالم دل على الصانع القديم وإن كان بطريق التعليل فلا يستقيم لأن الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف يأخر عن المعلول لكن يمكن العدول إلى طريق الاستدلال فإن إثبات الشرع الحكم في التيمم على وفق العلة يشهد لكونه ملحوظاً بين الاعتبار . وإن كان للعلة دليل آخر سوى التيمم فلا يكون التيمم وحده دليلاً لعلة الوضوء السابق . الثالث أن لا يفارق حكم الفرع حكم الأصل في جنسية ولا في زادة ولا نقصان فإن القياس عبارة عن تعدية حكم من محل إلى محل فكيف يختلف بالتعدية وليس من شكل القياس قول القائل بلغ رأس المال أقصى مراتب الأعيان فليبلغ المسلم فيه أقصى مراتب الدين قياساً لأحد الموضوعين على الآخر لأن هذا الحاق فرع بأصل في إثبات خلاف حكمه . الرابع أن يكون الحكم في الفرع بما ثبتت جملة بالنص وإن لم يثبت تفصيله وهذا ذكره أبو هاشم وقال لو لأن الشرع ورد بميرات الجد جلة لما نظرت الصحابة في توريث الجد مع الأخوة ، وهذا قاسد ، لأنهم قاسوا قوله أنت على حرام على الظهار والطلاق واليمين ولم يكن قد ورد فيه حكم لأصل العموم ولا على الخصوص بل الحكم إذا ثبت في الأصل بعله تعدى بتعدى العلة كيفما كان . الخامس أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه فإنه انمسا يطلب الحكم بقياس أصل آخر فبالنص فيه (فإن قيل) فلم قسم كفارة الظهار على كفارة القتل في الرقية المؤمنة والظهار أيضاً منصوص عليه واسم الرقية يشمل الكافرة قلنا اسم الرقية ليس نصاً في إجزاء الكافرة لكنه ظاهر فيه كما في الملية وعلة اشتراط الإيمان في كفارة القتل عرفنا تخصيص عموم آية الظهار بفرج عن أن يكون أجزاء الكافرة منصوصاً عليه فطلبنا حكمه بالقياس لذلك

الركن الثالث الحكم وشرطه أن يكون حكماً شرعياً لم يتعد فيه العلم وبيانه بمسائل :

(مسألة) الحكم العقلي والاسم اللغوي لا يثبت بالقياس فلا يجوز إثبات اسم الخمر للنبيذ والزنا للواط والسرقة للنش والخليل للجار بالقياس ؛ لأن العرب تسمى الخمر إذا حضت خلخالوضته ولا تجزئه في كل خامض وتسمى الفرس آدم لسواده ولا تجزئه في كل أسود وتسمى القطع في الأنف جديداً ولا تطرده في غيره . وهذه المسئلة قد قدمناها فلا نعيدنها ، وكذلك لا يعرف كون المكروه قاتلاً والشاهد قاتلاً بالقياس بل يعرف حد القتل بالبحث العقلي ، وكذلك غاصب الماشية هل هو غاصب النتاج والمستوى على المقار هل هو غاصب للثقة فهذه مباحث عقلية تعرف بصناعة الجدل . ثم يجوز أن يقال ألحق الشرع الشريك بالمفرد بالقتل حكماً فتقيس عليه الشريك في القطع وألحق المكروه بالقاتل فتقيس عليه الشاهد إذا رجع وذلك إلحاق من ليس قاتلاً بالقاتل في الحكم (مسألة) ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس كمن يريد إثبات خبر الواحد بالقياس على قبول الشهادة ولذلك أورد في مثال هذا الباب إثبات صلاة سادسة أو صوم شوال أنه لا يثبت بالقياس لأن مثل هذه الأصول ينبغي أن تكون معلومة وهذا فيه نظر إذ يمكن أن يقال إن الوتر صلاة سادسة وقد وقع الخلاف في وجوبها فلم يشترط أن تكون السادسة مطوعة الوجوب على القطع بل سبب بطلان هذا القياس علمنا ببطلانه لأنه لو وجب صوم شوال وصلاة سادسة لكانت العادة تعميل أن لا يجوز أولاً نأ لا نجد أصلاً تقيسه عليه فإنه لا يمكن قياس شوال على رمضان إذ لم يثبت لنا أن وجوب صوم رمضان لأنه شهر من الشهور

أو وقت من الأوقات أو لوصف يشاركه فيه سؤال حتى يقاس عليه (مسئلة) اخطئوا في أن النفي الأصلي هل يعرف بالقياس وأعني بالنفي الأصلي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع ، والمختار أنه يجري فيه قياس الدلالة لاقياس العلة وقياس الدلالة أن يستدل بانتفاء الحكم عن الشيء على انتفائه عن مثله ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل والا فهو باستمصاحاب موجب العقل التام في الأحكام قبل ورود الشرع مستغن عن الاستلال بالنظر . أما قياس العلة فلا يجري لأن الصلاة السادسة وصوم سؤال اتفق وجوبها لأنه لا موجب لها كما كان قبل ورود الشرع وليس ذلك حكماً حادثاً مسمياً حتى يطلب له علة شرعية بل ليس ذلك من أحكام الشرع بل هو نفي الحكم الشرع ولا علة له إنما العلة لما يصحده ، فحدث العالم له سبب وهو إرادة المانع أما عدمه في الأزل فلم تكن له علة إذ لو أحيى على إرادة الله تعالى لوجب أن يتقلب موجوداً أو قدراً عدم المرید والارادة كما أن الارادة لو قدر انتفاؤها لا اتفق وجود العالم في وقت حدوته فإذا لم يكن الانتفاء الأصلي حكماً شرعياً على التحقيق لم يثبت بطله مسمية ، أما النفي الطاريء كبراء الذمة عن الدين فهو حكم شرعي يفترق إلى علة فيجري فيه قياس العلة (مسئلة) كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جار فيه . وحكم الشرع ثومان : أحدهما نفس الحكم ، والثاني نصب أسباب الحكم فله تعالى في إيجاب الرجم والقطع على الزاني والسارق حكمان : أحدهما إيجاب الرجم ، والآخر نصب الزنا سبباً لوجب الرجم فيقال ويجب الرجم في الزنا لعله كذا وتلك العلة موجودة في الواط فنجعله سبباً وإن كان لا يسمى زناً ، وإنكر أبو زيد الدبوسي هذا النوع من التعليل وقال الحكم يتبع السبب دون حكمة السبب . وأما الحكمة فمرة وليست بعلة فلا يجوز أن يقال جعل القتل سبباً للقصاص للزجر والردع فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص ليس الحجة إلى الزجر وإن لم يصحقق القتل ، وهذا قاسد . والبرهان القاطع على أن هذا الحكم شرعي أعني نصب الأسباب لإيجاب الأحكام فيمكن أن تعقل علته ويمكن أن يعمد إلى سبب آخر فإن اعترفوا بإمكان معرفة العلة وإمكان تعديده تم توقفوا عن التمعية كانوا متحكين بالفرق بين حكم وحكم كمن يقول يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص وفي البيع لا في النكاح ، وإن ادعوا الإحالة فن أن عرفوا استعماله أبضرة أو نظر ولا بد من بيانه كيف ونمن بين إمكانه بالأمثلة (قائل) أن إمكان مسلم في العقل لكنه غير واقع لأنه لا يلبي للأسباب علة مستقيمة تصدى (فتقول) الآن قد ارتفع النزاع الأصولي إذ لا ذهاب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة أو لا تصدى وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكن معرفة العلة وتعديدها فارتفع الخلاف . الجواب الثاني هو أننا نذكر إمكان القياس في الأسباب على منهجين : للمنهج الأول ما لقيناه بتفصيل مناهج الحكم فنقول قياسنا اللابط والنباش على الزاني والسارق مع الاعتراف بخروج النباش واللائط عن اسم الزاني والسارق كقياسكم الأكل على الجماع في كفارة القطر مع أن الأكل لا يسمى وقاعاً وقد قال الاعراب واهت في نهار رمضان (قائل) ليس هذا قياساً فأن تعرف بالبحث أن الكفارة ليست كفارة الجماع بل كفارة الانططار (قلنا) وكذلك تقول ليس الحديث حد الزنا بل حد إبلاخ الفرج في الفرج المحرم قطعاً للشتم طبعاً والقطع قطع أخذ مال محرر لا شبهة للأخذ فيه (قائل) إنما القياس أن يقال علق الحكم بالزنا لعله كذا وهي موجودة في غير الزنا وعلقت الكفارة بالوقوع لعله كذا وهي موجودة في الأكل كما يقال أثبت التحريم في الخمر لعله الشدة وهي موجودة في النبيذ ونمن في الكفارة بين أنه لم يثبت الحكم للجماع ولم يعلق به فتعرف محل الحكم الوارد شرعاً أنه ابن ورد وكيف ورد وليس هذا قياساً فإن استمر لكم مثل هذا في اللابط والنباش فنصن لا ننازع فيه (قلنا) فهذا الطريق جار لنا في اللابط والنباش بلا فرق وهو نوع إلحاق لنفي المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم فيخرج النزاع إلى الاسم للمنهج الثاني هو أننا نقول إذا انتقض باب المنهج الأول تعدينا إلى إيقاع الحكم والتعليل بها فأن لنا نفي

بالحكمة إلا المصلحة الخفية المناسبة: كقولنا في قوله عليه السلام « لا يقض القاضى وهو غضبان » أنه إنما جعل الغضب سبباً لمنع لانه يهش العقل وينع من استيفاء الفكر وذلك موجود في الجوع القوط والعطش المفرط والام البرح تنقيس عليه ، وكقولنا إن الصبي بولى عليه لحكمة وهى عجزه عن النظر لنفسه فليس الصبا سبب الولاية لذاته بل لهذه الحكمة فنصيب الجنون سبباً قياساً على الصغر والدليل على جواز مثل ذلك اتفاق عمر وعلى رضى الله عنهما على جواز قتل الجماعة بالواحد والشرح إنما أوجب القتل على القاتل والشريك ليس بقاتل على الكال لكنهم قالوا إنما أقص من القاتل لاجل الزجر وعصمة الدماء وهذا المعنى يقتضى إلحاق المشارك بالمفرد وتزيد على هذا القياس ونقول هذه الحكمة جريئتها فى الاطراف كجرئتها فى النفوس فيصان الطرف فى القصاص عن المشارك كما يضان عن المفرد ، وكذلك نقول يجب القصاص بالجرح لحكمة الزجر وعصمة الدماء فالمتأمل فى معنى الجراح بالإضافة إلى هذه الملة فهذه تعليلات معقولة فى هذه الأسباب لا فرق بينها وبين تعليل تحريم الغير بالشدة وتعليل ولاية الصغر بالعجز ومنع الحكم بالغضب « فان قيل » لما منع منه أن الزجر حكمة وهى ثمرة وإنما تحصل بعد القصاص وتأخر عنه فكيف تكون علة وجوب القصاص بل علة وجوب القصاص القتل « قلنا » مسلم أن علة وجوب القصاص القتل لكن علة كون القتل علة للقصاص الحاجة الى الزجر والحاجة الى الزجر هى الملة دون نفس الزجر والحاجة سابقة وحصول الزجر هو للتأخر ، إذ يقال خرج الأئمة عن البلد للقضاء زيد ولقاء زيد يقع بعد خروجه لكن تكون الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه وإنما للتأخر نفس اللقاء فكذلك الحاجة إلى عصمة الدماء هى الباعثة للشرع على جعل القتل سبباً للقصاص والشريك فى هذا المعنى يساوى المفرد والمقتل يساوى الجرح فألحق به قياساً « مسئله » نقل عن قوم أن القياس لا يجرى فى الكفارات والحدود وما قدمناه بين فساد هذا الكلام فان الحاق الأكل بالجماع قياس والحاق التباش بالسارق قياس فان زعموا أن ذلك تنقيح لمناط الحكم لا استنباط للمناط فما ذكره حق والانصاف يقتضى مساعدتهم إذا فسروا كلامهم بهذا فيجب الاعتراف بأن الجارى فى الكفارات والحدود بل وفى سائر أسباب الأحكام المنهج الأول فى الإلحاق دى المنهج الثانى ، وان المنهج الثانى يرجع إلى تنقيح مناط الحكم وهو المنهج الأول فانما إذا ألحقنا الجنون بالصبي بان لنا أن الصبا لم يكن مناط الولاية بل أمر أعم منه وهو فقد عقل التدبير وإذا ألحقنا الجوع بالغضب بان لنا أن الغضب لم يكن مناطاً بل أمر أعم منه وهو ما يهش العقل عن النظر وعند هذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السبب فان تعليل الحكم تعديده الحكم عن محله وتقريره فى محله فانما نقول حرم الشرع شرب الخمر والغير محل الحكم ونحن نطلب مناط الحكم وعلمته فإذا تبين لنا الشدة عديتها إلى التبيذ فضممنا التبيذ إلى الخمر فى التحريم ولم نغير من أمر الخمر شيئاً ، أمّا هنا إذا قلنا علق الشرع الرجم بالزنا لعله كذا فيلحق بغير الزنا يناقض آخر الكلام أوله لأن الزنا إن كان مناطاً من حيث انه زنا فإذا ألحقناه ما ليس بزنا فقد أخرجنا الزنا عن كونه مناطاً فكيف يمل كونه مناطاً بما يخرج عنه كونه مناطاً والتعليل تقرير لا تغيير ومن ضرورة تعليل الأسباب تغييرها فانك إذا اعترفت بكونه سبباً ثم أثبت ذلك الحكم جينته عند فقد ذلك السبب فقد نقضت قولك الأول انه سبب فانما إذا ألحقنا الأكل بالجماع بان لنا بالآخرة ان الجماع لم يكن هو السبب بل معنى أعم منه وهو الانقطاع وإنما كان يكون هذا تعليلاً لو بقى الجماع مناطاً وانضم اليه مناط آخر يشاركه فى الملة كما بقى الخمر محلاً للتحريم وانضم اليه محل آخر وهو التبيذ فلم يخرج المحل الذى طلبنا علة حكمه عن كونه محلاً لكن انضم اليه محل آخر وهو التبيذ ، وكذلك ينبغي أن لا يخرج الجماع عن كونه مناطاً وينضم اليه مناط آخر وهو الأكل وذلك محال بل الحاق الأكل بجماع وصف الجماع عن كونه مناطاً ويجب حذفه عن درجة الاعتبار ويجب إضافة الحكم إلى معنى آخر حتى

يصير وصف الجماع حشواً زائداً وكذلك يصير وصف الزنا حشواً زائداً ويسود الأمر إلى أن مناط الرجم وصف زائد لأن مناط الرجم أمر أهم من الزنا وهو إيلاج فرج في فرج حرام فإذا فسر مذهبهم على هذا الوجه اقتضى الانصاف المساعدة وأقله أعلم .

الركن الرابع العلة

ويموز أن تكون العلة حكماً كقولنا يطل يوم الخمر لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس وغلط من قال إن الحكم أيضاً يحتاج إلى علة فلا يطل به ويموز أن يكون وصفاً محسوساً ماضياً كالشدة أو لازماً كالطعم والتقدير والتبصر أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة أو وصفاً مجرداً أو مركباً من أوصاف . ولا فرق بين أن يكون ثبوتاً أو نفيّاً ، ويموز أن يكون مناسباً وغير مناسب أو متضمناً لمصلحة مناسبة ، ويموز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأمة بطله رق الولد وتماثل العلة الشرعية في بعض هذه المعاني العلة العلية على ما يتناهى كتاب التهذيب ولم يرد فيه قاعدة العلة العقلية مما لا تراها أصلاً فلا معنى لقولهم العلم علة كون العالم عالماً لا كون الذات عالمة ولأن العالمية حال وراء قيام العلم بالذات فلا وجه لهذا عندنا في المقولات بل لا معنى لكونه عالماً إلا قيام العلم بذاته . وأما التقييدات فمعنى العلة فيها العلامة وسائر الأقسام التي ذكرناها ويموز أن ينصبها الشارع علامة فالذي يتعرض له في هذا الركن كيفية إضافة الحكم إلى العلة ويتهدب ذلك بالنظر في أربع مسائل : احدها ما تخلف الحكم عن العلة مع وجودها وهو الملقب بالنقض والتخصيص . والثانية وجود الحكم دون العلة وهو الملقب بالعكس وتعليل الحكم بعلمتين ، والثالثة أن الحكم في محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة وعنه تشعب الرابعة وهي العلة القاصرة (مسئلة) اختلقوا في تخصيص العلة ومناهة أن نقد الحكم مع وجود العلة بين فساد العلة وانتقاضها أو يقيها علة ، ولكن يخصصها بما وراء موقعها فقال قوم أنه ينقض العلة ويفسدها وبين أنها لم تكن علة إذ لو كانت لا طردت ووجد الحكم حيث وجدت . وقال قوم تبقى علة فيا وراء النقض وتختلف الحكم عنها بخصيصها : كتختلف حكم العموم فانه يخصص العموم بما وراه . وقال قوم إن كانت العلة مستنبطة مظلونة انتقضت وفسدت وإن كانت منصوبة عليها تخصصة ولم تنتقض ، وسبيل كشف الظاه عن الحق أن نقول تخلف الحكم عن العلة يمرض على ثلاثة أوجه : الأول أن يعرض في صوب جريان العلة ما يمنع اطرادها وهو الذي يسمى نقضاً وهو ينقسم إلى ما يعلم أنه ورد مستثنى عن القياس وإلى ما لا يظهر ذلك منه فما ظهر أنه ورد مستثنى عن القياس مع استبقاء القياس فلا يرد نقضاً على القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء المستثنى فتكون علة في غير محل الاستثناء ولا فرق بين أن يرد ذلك على علة مقطوعة أو مظلونة ، مثال الوارد على العلة المقطوعة إيجاب صابغ من الخمر لبس المضرة فان علة إيجاب المثل في الثليات المثلثة تآمل الأجزاء والشرع لم ينقض هذه العلة إذ عليها تعولنا في الضمانات لكن استثنى هذه الصورة فهذا الاستثناء لا يبين للجهل فساد هذه العلة ، ولا ينبغي أن يكلف المناظر الاحتراز عنه حتى يقول في علمه تآمل أجزاء في غير المضرة فيقتضي إيجاب المثل لأن هذا تكليف قبيح ، وكذلك صدور الجنابة من الشخص علة وجوب الفرامة عليه فورود الضرب على العاقلة لم ينقض هذه العلة ولم يفسد هذا القياس لكن استثنى هذه الصورة فتخصصت العلة بما وراهها . ومثال ما يرد على العلة المظلونة مسئلة المراهي فإنها لا تنقض التعليل بالعلم إذ فهم أن ذلك استثناء لرخصة الحاجة ولم يرد ورد النسخ للربا ودليل كونه مستثنى أنه يرد على علة السكيل وعلى كل علة ، وكذلك إذا قلنا بإعادة مفروضة فننقض إلى تعيين النية لم تنتقض بالجمع فانه ورد على خلاف قياس المبادات لأنه لو أهل بالعلل زيد صحح ولا يبعد

مثله في العبادات؛ أما إذا لم يرد مورد الاستثناء فلا يخلو إما أن يرد على العلة المنصوبة أو على المظنونة فإن ورد على المنصوبة فلا يصور هذا إلا بأن ينطعم منه قيد على العلة ويبين أن ما ذكرناه لم يكن تمام العلة، ومثاله قولنا خارج فينقض الطهارة أخذاً من قوله الوضوء مما خرج ثم بان أنه لم يتوضأ من الحجامة فعلمنا أن العلة بنامها لم يذكرها وأن العلة خارج من المخرج المتعاد فكان ما ذكرناه بعض العلة قاطعة أن كانت منصوبة ولم يرد النقض مورد الاستثناء لم يصور إلا كذلك فإن لم تكن كذلك فيجب تأويل التعليل إذ قد يرد بصيغة التعليل ما لا يراد به التعليل لذلك الحكم فقله تعالى «يخرجون يومهم بأيديهم وأيدي المؤمنين» ثم قال «ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله» وليس كل من شاق الله يخرج بيته فكون العلة منقوضة ولا يمكن أن يقال إنه علة في حقهم خاصة لأن هذا يعد تافهاً في الكلام، بل نقول تبين بآخر الكلام أن الحكم الملل ليس هو نفس الخراب بل استحقاق الخراب خرب أو لم يخرب أو نقول ليس الخراب معلولاً بهذه العلة لكونه خراباً بل لكونه عذاباً وكل من شاء الله ورسوله فهو معذب إما بخلاف البيت أو غيره فإن لم يتكلف مثل هذا كان الكلام متناقضاً، أما إذا ورد على العلة المظنونة لافي معرض الاستثناء وانقذ جواب عن محل النقض من طريق الإخالة إن كانت العلة مخيلة أو من طريق الشبه إن كانت شبيهة فهذا يبين أن ما ذكرناه أولاً لم يكن تمام العلة وانطقت بقيد العلة من مسألة النقض به يتدفع النقض أما إذا كانت العلة مخيلة ولم يتدفع جواب مناسب وأمكن أن يكون النقض دليلاً على فساد العلة وأمكن أن يكون معرفاً لاختصاص العلة بمجرها بوصف من قبيل الأوصاف الشبيهة يفصلها عن غير مجراها فهذا الاحتراز عنه مهم في الجدل للتناظرين لكن المجتهد الناظر ماذا عليه أن يعتقد في هذه العلة الانقراض والفساد أو التخصيص هذا عندئذ في محل الاجتهاد ويتبع كل مجتهد ما غلب على ظنه ومثاله قولنا صوم رمضان يقتصر إلى النية لأن النية لا تنطعم على ماضى وصوم جميع النهار واجب وأنه لا يجوز فينتقض هذا بالتطوع فإنه لا يصح إلا بنية ولا يجوز على المذهب الصحيح ولا بمالاة يذهب من يقول إنه صائم بعض النهار فيحتمل أن يتدفع عند المجتهد فساد هذه العلة بمنزلة التطوع ويحتمل أن يتدفع له أن التطوع ورد مستثنى رخصة لتكثير النوافل فإن الشرع قد ساعى في النفل بما لم يساع به الفرض فالحيل الذي ذكرناه يستعمل في الفرض ويكون وصف الفرضية فاصلاً بين مجرى العلة وموقعها ويكون ذلك وصفاً شبيهاً اعتبر في استعمال الخيل وتميز مجراها عن موقعه، ومن أنكر قياس الشبه جواز الاحتراز عن النقض بمثل هذا الوصف الشبي فأكثر الملل المخيلة خصص الشرع اعتبارها بمواضع لا يتدفع في تعيين المحل معنى مناسب على مذاق أصل العلة وهذا التردد إما يتدفع في معنى مؤثر لا يحتاج إلى شهادة الأصل فإن مقدمات هذا القياس مؤثرة بالاتفاق من قولنا إن كل اليوم واجب وإن النية عزم لا ينطعم على الماضي وإن الصوم لا يصح إلا بنية فإن كانت العلة مناسبة بحيث تقتصر إلى أصل يستشهد به فأنما يشهد لصحته ثبوت الحكم في موضع آخر على وفقه فينتقض هذه الشهادة بخلاف الحكم عنه في موضع آخر فإن إثبات الحكم على وفق المعنى إن دل على الثقات الشرع فقطع الحكم أيضاً يدل على إعراض الشرع، وقول القائل أنا أتبعه إلا في محل إعراض الشرع بالنص ليس هو أولى من قال أعرض عنه إلا في محل اعتبار الشرع إياه لتخصيص على الحكم. وعلى الجملة يجوز أن يصرح الشرع بتخصيص العلة واستثناء صورة حكم عنها ولكن إذا لم يصرح واحتمل في الحكم مع وجود العلة احتمال أن يكون لفساد العلة واحتمل أن يكون لتخصيص العلة، فإن كانت العلة قطعية كان تزيلها على التخصيص أولى من التزليل على نسخ العلة وإن كانت العلة مظنونة ولا مستند للظن إلا لإثبات الحكم في موضع على وفقها فيقطع هذا الظن بإعراض الشرع عن اتباعها في موضع آخر وإن كانت مستقلة مؤثرة كما ذكرناه في مسألة تهيت النية كان ذلك في محل الاجتهاد بالوجه الثاني لا انتفاء حكم العلة أن يفتنى لا لخلل

في نفس العلة لكن يندفع الحكم عنه بمعارضة علة أخرى دافعة مثاله قولنا إن علة رق الولد ملك الأم ثم
المغرور بجمرة جارية يتمدد ولده حراً وقد وجد رق الأم وتأتي رق الولد لكن هذا انعدام بطريق الاندفاع
بعلة دافعة مع كمال العلة المركة بدليل أن الترم يجب على المغرور ولولا أن الرق في حكم الحاصل للتدفع لما وجبت
قيمة الولد فهذا الخط لا يرد نقضاً على المناظر ولا يبين لتغير المجهت فساداً في العلة لأن الحكم ههنا كانه
حاصل تقديرًا الوجه الثالث أن يكون النقض مائلاً عن صوب جريان العلة ويكون تخلف الحكم لا غلغل
في ركن العلة لكن لعدم مصداقها عليها أو شرطها أو أهلها كقولنا المركة علة القطع وقد وجدت في النباش
فليجب القطع فليل يطل بسرقة مادون النصاب وسرقة الصبي والسركة من غير الحرز وتقول البيع علة الملك
وقد جرى فليثبت الملك في زمان الخيار فليل هذا باطل ببيع المستولدة والوقوف والموهون وأمثال ذلك فهذا
جلس لا يلفت إليه المجهت لأن نظره في تحقيق العلة دون شرطها ومحلها فهو مائل عن صوب نظره . أما المناظر
فهل يلزمه الاحتراز عنه أو يقبل منه العذر بأن هذا منحرف عن مقصد النظر وليس عليه البحث عن المهل
والشرط هذا مما اختلف الجدلون فيه والخطب فيه يسير فالجدل شرعية وضعها الجدلون واليهام وضعها كيف
شائوا وتكلف الاحتراز أجمع للنسكلام وذلك بأن يقول بيع صدر من أهله ومصادف محله وجمع شرطه فيفيد
الملك ويقول سرق نصاً كاملاً من حرز لا شبهة له فيه فيفيد القطع **﴿ قان قيل ﴾** فقد ذكرتم أن النقض إذا
ورد على صوب جريان العلة وكان مستقياً عن القياس لم يقبل فم يعرف الاستثناء وما من معلل يرد عليه نقض
إلا وهو يدعي ذلك **﴿ قلنا ﴾** أما المجهت فلا يماند نفسه فيتبع فيه موجب ظنه وأما المناظر فلا يقبل ذلك منه
إلا أن يبين اضطراب الخصم إلى الاعتراف بأنه على خلاف قياسه أيضاً ، قان قياس أبي حنيفة في الحاجة إلى
تعيين النية بوجوب افتقار الحجج إلى التبيين فهو خارج عن قياسه أيضاً قان أمكنه إبراز قياس سوى مسألة
النقض على قياس نفسه كانت علته المطردة أولى من علته المتقوضة ولم تقبل دعوى المائل أنه خارج عن القياس
﴿ قان قيل ﴾ حيث أوردتم مسألة المصرة مثالا فهل تقولون إن العلة موجودة في مسألة المصرة وهي مائل
الأجزاء لكن اندفع الحكم بما ع النقص كما تقولون في مسألة المغرور بجمرة الولد **﴿ قلنا ﴾** إلا لأن التماثل
ليس علة لذاته بل يجعل الشرع إياه علامة على الحكم فثبت الحكم لم يجعله علامة فم يكن علة كما
أنا لا نقول الشدة الموجودة قبل تحريم الخمر كانت علة لكن لم يرب الشرع عليها الحكم بل ماصارت علة
إلا حيث جعلها الشرع علة وما جعلها علة إلا بعد نسخ إباحة الشرب فكذلك التماثل ليس علة في مسألة
المصرة بخلاف مسألة المغرور فان الحكم فيه ثابت تقديرًا وكأنه ثبت ثم اندفع فهو في حكم المنقطع لا في حكم
المنتع ، ولو نصب شبكة ثم مات فتعلق بها صيد لقضى منه ديونه ويستحقه ورثته لأن نصب الشبكة سبب
ملك الناصب للصيد ولكن الموت حالة تعقل الصيد دفع الملك لتلقاه الوارث وهو في حكم الثابت للبيت المنقول
إلى الوارث فليتهم دقيقة الفرق بينهما **﴿ قان قيل ﴾** إذا لم يكن التماثل علة في المصرة فقد انقطع به قيد على
التماثل أفقولون العلة في غير المصرة التماثل المطلق أو مائل مضاف إلى غير المصرة ، قان قلتم هو مطلق التماثل ومجرد فهو
محال لأنه موجود في المصرة ولا حكم ، وإن قلتم هو مائل مضاف فليجب على المائل الاحتراز فانه إذا ذكر التماثل المطلق
فقد ذكر بعض العلة إذ ليست العلة مجرد التماثل بل التماثل مع قيد الإضافة إلى غير المصرة وهذا يكون انتفاء الحكم
في مسألة المصرة لعدم العلة فلا يكون نقضاً للعلة ولا تخصيصاً فاذ قلنا التماثل اقتلوا زيداً أسوداه اقتضى ظاهره قتل كل
أسود فلو ظهر بنص قاطع أنه ليس يقتل إلا زيد فقد بان أن العلة لم تكن السوداء المطلق بل سواد زيد وسواد زيد لا يوجد
إلا في زيد فان لم يقتل غيره فلمد العلة لا لخصوص العلة ولا لانتفاءها ولا لاستثنائها عن العلة . والجواب أن
هذا متشأ تخبط الناس في هذه المسئلة وسبب غموضها أنهم تكلموا في تسمية مطلق التماثل علة قبل معرفة حد العلة

وأن العلة الشرعية تسمى علة بأى اعتبار وقد أطلق الناس اسم العلة باعتبارات مختلفة ولم يشعروا بها ثم تنازعوا في تسمية مثل هذا علة وفي تسمية مجرد السبب علة دون المحل والشرط فنقول اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة : الأول الاستعارة من العلة العقلية وهو عبارة عما يوجب الحكم لذاته فعلى هذا لا يسمى القائل علة لأنه بمجردة لا يوجب الحكم ولا يسمى السواد علة بل سواد زيد ولا تسمى الشدة المجردة علة لأنه بمجردة لا يوجب الحكم بل شدة في زمان . الثاني الاستعارة من البواعث فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل فنحن أعطى فقيراً فقيراً أعطاه لفقره فلو علة به ثم منع فقيراً آخر فقيراً له لم تعطه وهو فقير فيقول لأنه عدوى ومنع فقيراً ثالثاً وقال لأنه معتزلى فذلك لم أعطه فمن تغلب على طبعه عجزة الكلام ويجدله فقد يقول أخطأت في تعليقك الأول فكان من حقت أن تقول أعطيته لأنه فقير وليس عدواً ولا هو معتزلى ومن بنى على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة وطبع المحاورة لم يستبعد ذلك ولم يعمده متناقضاً وجوز أن يقول أعطيته لأنه فقير لأن باعته هو الفقرة وقد لا يحضره عند الاعطاء العداوة والاعتزال ولا انتفاؤها ولو كانا جزءاً من الباعث لم يثبت إلا عند حضورهما في ذهنه وقد انبثت ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر فمن جوز تسمية الباعث علة فيجوز أن يسمى مجرد القائل علة لأنه الذى يعنى على إعجاب المثل في ضمانه وإن لم يخطر ببالنا إضافته إلى غير المصراة فانه قد لا نحضرنا مسألة المصراة أصلاً في تلك الحالة .

المأخذ الثالث : لاسم العلة علة المرض وما يظهر للمرض عنده كالبرودة فانه علة المرض مثلاً والمرض يظهر عقيب غلبة البرودة وإن كان لا يحصل بمجرد البرودة بل ربما ينضاف إليها من المزاج الأصلي أمور مثلاً كالياباض لكن انضاف للمرض إلى البرودة الحادثة وكما ينضاف الهلاك إلى اللطم الذى تحصل التزدية به في البرد وإن كان مجرد اللطم لا يهلك دون البرد لكن يحال بالحكم على اللطم لاعلى التزدية التي ظهر بها الهلاك دون ما تقدم وهذا الاعتبار يسمى الفقهاء الأسباب عللاً فقالوا علة التقصاص القتل وعلة القطع السرقة ولم يلتفتوا إلى المحل والشرط فعلى هذا المأخذ أيضاً يجوز أن يسمى القائل المطلق علة وإذا عرف هذا المأخذ فمن قال مجرد القائل هل هو علة فيقال له ما الذى تفهم من العلة وما الذى تعنى بها فإن عنت بها للموجب للحكم فهذا بمجردة لا يوجب فلا يكون علة وهذا هو اللاتق بين غلب عليه طبع الكلام ولهذا أنكر الأستاذ أبو اسحق تخصيص العلة وإن كانت منصوبة وقال يصير التخصيص قيداً مضموماً إلى العلة ويكون المجموع هو العلة وانفناء الحكم عند انقضاء المجموع وقاء بالعلة وليس ينقض لها وإن عنت به الباعث أو ما يظهر الحكم به عند التأخر وإن غفل عن غيره فيجوز تسميته علة هذا حكم النظر في التسمية في حق المجتهد ، أما الاحتراز في الجدل فهو تابع للاصطلاح ويتبع أن يكفل الاحتراز فيه فيقول قائل في غير المصراة وشدة في غير اجداء الاسلام وما يجري مجراه (واعلم) أن العلة ان أخذت من العلة العقلية يمكن للفرق بين المحل والعلة والشرط معنى بل العلة المجموع والمحل والأهل وصف من أوصاف العلة . ولا فرق بين الجميع لأن العلة هي العلامة وانما العلامة جملة الأوصاف والأضافات ثم لا يشكر ترجيح البعض على البعض في أحكام الضمان وغيرها إذ يحال الضمان على المردي دون الحافز وإن كان الهلاك لا يتم إلا بهما لنوع من الترجيح ، وكذلك لا يتكرون أن تسجيل الزكاة قبل الحول لا يدل على تسجيل الزكاة قبل تمام النصاب وإن كان كل واحد لا بد منه لكن ربما لا يتعدى للمجتهد التسوية بين جميع أجزاء العلة وبراهن متفاوتة في مناسبة الحكم ولا يمنع أيضاً الاصطلاح على التعبير عن البعض بالمحل وعن البعض بركن العلة وهذا فيه كلام طويل ذكرناه في كتاب شفاء القليل ولم نورد هنا لأنها مباحث فقهية قد استوفيناها في الفقه فلا نطول الأصول بها (مسألة) اختلفوا في تعليق الحكم ببلتين والصحيح عندنا جوازه لأن العلة الشرعية علامة ولا يتمتع نصيب علامتين على شيء واحد وإنما يتمتع هذا في الملل العقلية ودليل

جوازه وقوعه فان من اس ومس وبال في وقت واحد ينتقض وضوءه ولا يحال على واحد من هذه الأسباب ومن أرضعته زوجة أخيك وأختك أيضاً أو جمع بينهما وانتهى إلى حلق الرضع في لحظة واحدة حرمت عليك لأنك خالها وعمها والنكاح فعل واحد وعصر به حكم واحد . ولا يمكن أن يحال على الخوالة دون العمومة أو بعكسه ، ولا يمكن أن يقال هما محرمان وحكمان بل التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة ويستحيل اجتماع مثلين . نعم لو فرض رضاع ونسب فيجوز أن يرجع النسب لقوته أو اجتمع ردة وعدة وحيض فيجرم الوطء فيجوز أن يوم تعدد التحريمات ولو قتل وارث فيجوز أن يقال المستحق قتلان ولو قتل شخصين فكذلك ولو باع حراً بشرط خيار مجهول ربما قيل علة البطلان الحرية دون الخيار فذهب أو هام ربما تنقدح في بعض المواضع وإنما فرضناه في الأس والمس والخوالة والعمومة لدفع هذه الخيالات فدل هذا على إمكان نصب علامتين على حكم واحد وعلى وقوعه أيضاً (فان قيل) فإذا قاس المثل على أصل بطلان ذلك المثل فدل هذا على أن المثل على أخرى في الأصل بطلان قياس المثل وان أمكن الجمع بين علمين فلم يقبل هذا الاعتراض فنقول إنما يطالب به استشهاده بالأصل إن كانت علقته ناتجة بطريق المناسبة المجردة دون التأثير أو بطريق العلامة الشبيهة : أما إن كان بطريق التأثير أعنى مادل النص أو الإجماع على كونه علة فاقتران علة أخرى بها لا يفسدها كالبول والمس والخوالة والعمومة في الرضاع إذ دل الشرع على أن كل واحد من المعينين علة على حالها أما إذا كان اتبانه بشهادة الحكم والمناسبة انقطع الظن بظهور علة أخرى . مثاله أن من أعطى إنساناً فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لتفقره وعلاناً به وإن وجدناه قريباً علاناً بالقرابة فان ظهر لنا التفقر بعد القرابة أمكن أن يكون الإعطاء للمقر لا للقرابة أو يكون لاجتماع الأمرين فيزول ذلك الظن لأن تمام ذلك الظن بالسيرة وهو أنه لابد من باعث على العطاء ولا باعث إلا التفقر فإذا هو الباعث أولاً باعث إلا القرابة فإذا هو الباعث فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى مقدمتي السيرة وهو أنه لا باعث إلا كذا وكذلك عتقت بريرة تحت عبد فغيرها النبي عليه السلام فيقول أبو حنيفة خيرها للمسكها نفسها وزوال قهر الرق عنها قاتلها كانت مقبورة في النكاح وهذا مناسب ليقين عليه تخييرها وإن عتقت تحت حر فقتلنا له خيرها لتضررها بالمقام تحت عبد ولا يجري ذلك في الحر فكيف يلحق به وإمكان هذا يتقدح في الظن الأول قاته لا دليل له عليه إلا المناسبة ودفع الضرر أيضاً مناسب وليست الخوالة على ذلك أولى من هذا إلا أن يظهر ترجيح لأحد المعينين ، وأما مثال العلامة الشبيهة فعلة الربا قاته لم يذهب أحد إلى الجمع بين القوت والطعم والكيل على أن كل واحد علة لأنه لم يقم دليل من جهة النص والإجماع بل طريقه إظهار الضرورة في طلب علامة ضابطة بمزجة مجرى الحكم عن موقعه إذ جرى الربا في الحجز والمعين مع زوال اسم البر فلا يتم النظر إلا بقولنا ولا بد من علامة ولا علامة أولى من الطعم فإذا هو العلامة فإذا ظهرت علامة أخرى مساوية بطلت للفدرة الثانية من النظر فانهطع الظن (والحاصل) أن كل تعليل يقتصر إلى السيرة فمن ضرورته اتحاد العلة والا انقطع شهادة الحكم لعلته ، وما لا يقتصر إلى السيرة كالمؤثر فوجود علة أخرى لا يضر وقد ذكرنا هذا في خواص هذه الأقيسة (مسئلة) اختلفوا في اشتراط العكس في المثل الشرعية وهذا الخلاف لا معنى له بل لابد من تفصيل وقبل التفصيل فاعلم أن العلامات الشرعية دلالات فإذا جاز اجتماع دلالات لم يمكن من ضرورة انتفاء بعضها انتفاء الحكم لكننا نقول إن لم يكن للحكم إلا علة واحدة فالعكس لازم لا لأن اتحاد العلة يوجب انتفاء الحكم بل لأن الحكم لابد له من علة فإذا اتحدت العلة وانفتحت فلو بقي الحكم لكان تابعاً بغير سبب ، أما حيث تعددت العلة فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل بل عند انتفاء جميعها . والذي يدل على لزوم العكس عند اتحاد العلة إنما إذا قلنا لا تذهب الشبهة للجاز لأن ثبوتها للشرع يعطل بطلان الضرر اللاحق من التزامه على المرافق المتخذة من

المطبخ والغلاء والطرح للتراب ومصعد السطح وغيره فلا في حنية أن يقول هذا لا يدخل له في التأيير فإن
الشفعة ناتجة في العرصة البيضاء وما لا مراعى له فهذا الآن عكس وهو لازم لأنه يقول لو كان هذا مناطا للحكم
لا تبنى الحكم عند افتائه فنقول السبب فيه ضرر مزاحمة الشركة فتقول لو كان كذلك ثبت في شركة العبيد
والحيوانات والمقولات فإن قلنا ضرر الشركة فيا يبقى ويتأبد فيقول فتلجج في الحمام الصغير وما لا ينقسم فلا
يزال يؤخذنا بالطرد والعكس وهي مؤاخذه صحيحة إلى أن نصل بضرر مؤنة القسمة وثانيها قيام قيود العلة بحيث
يوجد الحكم بوجودها وعدم بدمها وهذا المكان أنا أثبتنا هذه العلة بالمناصفة وشهادة الحكم لها لوروده على
وقتها وشرط مثل هذه العلة الاتحاد وشرط الاتحاد العكس (فان قيل) ولفظ العكس هل يراد به معنى سوى
اتقاء الحكم عند اتقاء العلة (قلنا) هذا هو المعنى الأشهر وما أطلق على غيره بطريق التوهم كما يقول الحنفى
لما لم يجب القتل بصغير المثل لم يجب بكبيره بدليل عكسه وهو أنه لما وجب بكبير الجارح وجب بصغيره وقالوا
لما سقط بزوال العقل جميع العبادات ينبغي أن يجب برجوع العقل جميع العبادات وهذا قاسد لأنه لا مانع من أن
يرد الشرع بوجود القصاص بكل جارح وإن صغر ثم يخصص في المثل بالكبير ولا بعد في أن يكون العقل
شرطاً في العبادات ثم لا يكتفى بمجرد اللوجوب بل يستدعى شرطاً آخر (مسئلة) العلة القاصرة صحيحة وذهب
أبو حنيفة إلى إبطالها ونحن نقول أولاً ننظر المناظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيحاء وبالمناصفة
أو تضمن المصلحة المهمة ثم بعد ذلك ننظر فإن كان أعم من النص عدى حكماً ولا اقتصر ، فالتمدية فرع المصلحة
فكيف يكون مانع الشيء مصححاً له فان قيل كما أن البيع يراد للالك والتكاح للحل فإذا تخلفا فالتهمتا قيل
انهما باطلان فكذلك العلة تراد لاثبات الحكم بها في غير محل النص فإذا لم يثبت بها حكم كانت باطلة فخلوها عن
القائمة . والجواب منها جان : أحدهما أن نسلم عدم القائمة ونقول إن عتيم بالبطلان أنها لا يثبت بها حكم
في غير محل النص فهو مسلم ونحن لا نعى بالمصلحة إلا أن الناظر ينظر ويطلب العلة ولا ندرى أن ما يفتى إليه
نظره قاصر أو متعدده يصحح العلة بما يغلب على ظنه من مناسبة أو مصلحة أو تضمن مصلحة ثم يعرف بعد ذلك
تعديه أو قصوره فما ظهر من قصوره لا يتعطف فساداً على ما أخذ ظنه ونظره لا يخرج من قلبه ما قرأ في نفسه من
التعليل فإذا فسرت المصلحة بهذا القدر لم يمكن بجمده وإذا فسروا البطلان بما ذكره لم يجمده وارتفع الخلاف
الثاني أنا لا نسلم عدم القائمة بل له قائدتان : الأولى معرفة باعث الشرع ومصلحة الحكم استمالة للقلوب إلى
الطائفة والقبول والطبيع والمسارة إلى التصديق فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة الجارية على ذوق المصالح
أميل منها إلى قهر الحكم ومرارة التعبد ولئلا هذا الغرض استجب الوعظ وذكر محاسن الشريعة ولطائف
معانيها وكون المصلحة مطابقة للنص وعلى قدر حذفه يزدها حسناً وتأكداً (فان قيل) هذا إنما يجري
في المناسب دون الأوصاف الشبيهة مثل النقدي في الدراهم والدنانير وقد جوزتم التعليل بمثل هذه العلة القاصرة
قلنا تعريف الأحكام بمكان توم الاشتغال على مصلحة ومناسبة أقرب إلى العقول من تعريفها بمجرد الإضافة
إلى الاسامي فلا تخلو من قائمة ثم إن لم يجر هذه القائمة في العلة الشبيهة القائمة الثانية جارية القائمة الثانية
المنع من تعدية الحكم عند ظهور علة أخرى متعدية إلا بشرط الترجيح (فان قيل) تمتنع تعدية الحكم لا بظهور
علة قاصرة بل بأن تظهر علة متعدية فأى حاجة إلى العلة القاصرة وإن ظهرت علة متعدية فلا تمتنع التعليل
بالعلة القاصرة بل يعلل الحكم في الأصل بعين وفي الموضع بعلة واحدة (قلنا) ليس كذلك فإن كل علة مخيلة
أو شبهة قائما تثبت بشهادة الحكم وتم بالسبب وشرطه الاتحاد كما سبق فإذا ظهرت علة أخرى تقطع الظن فإذا
ظهرت علة متعدية يجب تعدية الحكم فإن أمكن التعليل بعلة قاصرة مارضت التعدية ودفعنا إلا إذا اختصت
للمتعدية بنوع ترجيح ، فإذا أفادت القاصرة دفع التعدية التي تساويها والمتعدية دفع القاصرة وتقاوما بقي الحكم

مقصوداً على النص ولولا القاصرة لتمدى الحكم **فإن قيل** : إنما تصح الملة بفائدتها الخاصة بها وفائدة الملة الحكم بالفرع دون حكم الأصل فإن حكم الأصل ثابت بالنص لا بالملة إنما الذي ثبت بالملة حكم الفرع إذ فائدتها تمديد الحكم فإذا لم تكن تمديدية فلا حكم للملة **فإننا** : قولكم فائدة الملة حكم الفرع محال لأن علة تحريم الربا في البرطعم البر ولا تحريم المذرة بطعم البر بل بطعم القدرة فحكم الفرع فائدة علة في الفرع لا فائدة علة في الأصل . وقولكم : حكمها التمديدية محال فإن لفظ التمديدية يجوز واستعارة والإطلاق لحكم لا يتمدى من الأصل إلى الفرع بل يثبت في الفرع مثل حكم الأصل عند وجوده مثل تلك الملة فلا حقيقة للتمدى ، ويوجد من هذا النظر مسئلة وهي أن الملة إذا كانت متمدية فالحكم في محل النص يضاف الى الملة أو الى النص فقال أصحاب الرأي يضاف الى النص لأن الحكم مقطوع به في المنصوص والملة مظنونة فكيف يضاف مقطوع الى مظنون ، وقال أصحابنا يضاف الى الملة وهو نزاع لا تمحى بقية تحتها فاما لأننى بالملة الإباحة الشرع على الحكم فانه لو ذكر جميع المسكرات باسمائها فقال لا تشربوا الخمر والتبذ وكذا وكذا ونص على جميع مجارى الحكم لكان امتناعاً مجارى الحكم لا ممتنعاً أن نظن أن الباعث له على التحريم الاسكار فنقول الحكم مضاف الى الخمر والتبذ بالنص ولكن الإضافة اليه محال بالشدّة بمعنى أن باعث الشرع على التحريم هو الشدة وقولهم إنه مظنون فنقول ونحن لا نزيد على أن نقول نظن أن باعث الشرع الشدة فلا يسقط هذا الظن باستيعاب مجارى الحكم ولا يجز علينا في أن نصدق فنقول إنما نظن كذا مهما ظننا ذلك **فإن قيل** : الظن جهل إنما يجوز لضرورة العمل والملة القاصرة لا تتعلق بها محمل فلا يجوز الهجوم عليها برجم الظنون وعند هذا كاع (١) بعض الأصحاب وقال إن كانت منصوبة جاز إضافة الحكم إليها في محمل النص كالسرقة مثلاً وإلا فلا ونحن نقول لا مانع من هذا الظن للفائدتين المذكورتين : إحداهما استئالة القلوب إلى حسن التصديق والالتقياد وأكثر المواظ على هذه الصفة ظنية وخلفت طباع الآدميين مطيعة للظنون بل للأوامر وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم في مصادرهم ومواردهم ظنون . الفائدة الثانية مدافعة الملة المعارضة له كما سبق .

خاتمه لهذا الباب فيما يفسد الملة قطعاً وما يفسدها ظناً واجتهاداً

ومثارات فساد الملل القطعية أربعة

الأول الأصل وشروطه أربعة : الأول أن يكون حكماً شرعياً فإن كان عقلياً فلا يمكن أن يطل بملة تثبت حكماً سميّاً . الثاني أن يكون حكم الأصل معلوماً بنص أو إجماع فإن كان مقيساً على أصل فهو فرع قابل للقياس عليه باطل قطعاً إن لم يكن الجامع هو علة الأصل الأول وإن كان هو تلك الملة فتعين الفرع مع إمكان القياس على الأصل عت بلا فائدة . والثالث أن يكون الأصل قابلاً للتعليل لا كوجوب شهر رمضان وتقدير صلاة المغرب بثلاث ركعات وأمثاله وكان هذا قاسداً من جهة عدم الدليل على صحة الملة . الرابع أن يكون الأصل المستنبط منه غير منسوخ فإن للمنسوخ كان أصلاً وليس هو الآن أصلاً وليس من هذا التعليل قياس رمضان على صوم عاشوراء في التبييت فإن من سلم وجوبه في ابتداء الإسلام وسلم افتقاره إلى التبييت لم يعد أن يستشهد به على رمضان الذي أبطل وجوب عاشوراء به فإن للمنسوخ قس الوجوب وليس بقيس في الوجوب لكن في مأخذ دلالة الوجوب على الحاجة إلى التبييت وهذا أيضاً وإن كان قريباً فلا يخلو عن نظر له لماثار الثاني أن يكون من جهة الفرع وله وجود ثلاثة : الأول أن يثبت في الفرع خلاف حكم الأصل . مثاله قوله بلغ برأس المال في السلم أقصى مراتب الأعيان فليبلغ موضه أقصى مراتب الديون قياساً لأحد الموضهين على الآخر فهذا باطل قطعاً لأنه خلاف

صورة القياس إذ القياس لتعدي الحكم وليس هذا تعدي . الثاني أن تثبت العلة في الأصل حكما مطلقا ولا يمكن أن تثبت في التفرع إلا بزيادة أو نقصان فهو باطل قطعا لأنه ليس على صورة تعدي الحكم فلا يكون قياسا ، مثاله قولهم شرع في صلاة الكسوف ركوع زائد لأنها صلاة تشرع فيها الجماعة فخصص بزيادة كصلاة الجمعة فانها تكتفى بالخطية وصلاة العيد فانها تكتفى بالتكثيرات وهذا قاسد فانه ليس يتمكن من تعدي الحكم على وجهه ونقصه . الثالث أن لا يكون الحكم امما لغويا فقد بينا أن اللغة لا تثبت قياسا وتلك المسئلة قطعية وربما جعلها قوم مسئلة اجتهدية وثابت اسم الزنا والعرقه وانحر للاطش والتباش والتبذ من هذا القليل فكان هذا بالمتار الأول أليق * المتار الثالث أن يرجع الفساد إلى طريق العلة وهو على أوجه : الأول انتفاء دليل على صحة العلة فانه دليل قاطع على فسادها فمن استدل على صحة علة بأنه لا دليل على فسادها فقياسه باطل قطعا . وكذلك ان استدلل بمجرد الاطراد ان لم ينضم اليه سرورسا رأى بعضهم ابطال الطرد في عمل الاجتهاد . الثاني أن يستدل على صحة العلة بدليل عقلي فهو باطل قطعا فان كون الشيء علة للحكم أمر شرعى . الثالث أن تكون العلة دافعة للنص ومناقضة لحكم منصوص فالقياس على خلاف النص باطل قطعا وكذا على خلاف الاجماع وكذلك ما يخالف العلة المنصوصة كتعليل تحريم الخمر بغير الاسكار للتشبه العداوة والبغضاء وليس التعليل بالكيل من هذا الجنس وإن دفع قوله لا تبعوا الطعام بالطعام لأنه إجماع إلى التعليل بالطعم وليس بصريح لا يقبل التأويل وليس من هذا القليل التعليل بلة غير علة صاحب الشرع مع تقرير العلة المنصوصة فان النص على علة واحدة لا يمنع وجود علة أخرى ولذلك يجوز تعليل الحكم بغير ما علل به الصحابة إذا لم تدفع عنهم إذ لم يكن فرض الصحابة استنباط جميع العلل * المتار الرابع وضع القياس في غير موضعه كمن أراد أن يثبت أصل القياس أو أصل خير الواحد بالقياس فقياس الرواية على الشهادة وكذلك المسائل الأصولية العقلية لا سبيل إلى إثباتها بالأقيسة الظنية فاستعمال القياس فيها وضع له في غير موضعه هذه المقسدرات القطعية * القسم الثاني في المقسدرات الظنية الاجتهادية التي نعى بفسادها أنها قاسدة عندنا وفي حقا إذا لم تغلب على ظننا وهي صحيحة في حق من غلبت على ظنه ومن قال المصيب واحد فيقول هي قاسدة في نفسها لا بالإضافة إلا أنى أجوز أن أقول أنا المخطئ وعلى الجملة لا تأنيب في عمل الاجتهاد ومن خالف الدليل القطعي فهو آثم وهذه المقسدرات تسع : الأول العلة المخصوصة باطلة عند من لا يرى تخصيص العلة صحيحة عند من يبقى ظنه مع التخصيص . الثاني علة مخصصة لعموم القرآن هي صحيحة عندنا قاسدة عند من رأى تقديم العموم على القياس . الثالث علة عارضتها علة تقتضى تقيض حكمها قاسدة عند من يقول المصيب واحد صحيحة عند من صوب كل مجتهد وهما علامتان لحكمين في حق المجتهدين وفي حق مجتهد واحد في حالتين ، فان اجتمعا في حالة واحدة فقد تقول إنه وجب التخير كما سيأتى . الرابع أن لا يدل على صحته إلا الطرد والعكس وقد يقال ما يدل عليه مجرد الاطراد فهو أيضا في عمل الاجتهاد . الخامس أن يتضمن زيادة على النص كما في مسئلة الرقية الكافرة . السادس القياس في الكفارات والحدود وقد ذكرنا في هذا ما يظن أنه يرفع الخلاف . السابع ذهب قوم إلى أنه لا يجوز نزاع العلة من خير الواحد بل ينبغي أن تؤخذ من أصل مقطوع به وهذا قاسد ولا يبعد من أن يكون فساد مقلوعا به . الثامن علة تخالف مذهب الصحابة وهي قاسدة عند من يوجب اتباع الصحابة وإن كان المنع من تقليد الصحابة مسئلة اجتهدية فهذا مجتهد فيه ولا يبعد أن يقول بطلان ذلك المذهب مقطوع به . التاسع أن يكون وجود العلة في التفرع مظنونا لا مقطوعا به وقد ذكرنا فيه خلافا والله اعلم . هذه هي المقسدرات ، ووراء هذا اعتراضات مثل المنع وفساد الوضع وعدم التأخير والكسر والفرق والقول بالموجب والتعدي والتوكيد وما يتعلق فيه تصويب نظر المجتهدين قد انطوى تحت ما ذكرناه وما لا يدرج تحت ما ذكرناه فهو نظر جدلي يقع شرعية الجدل التي وضعها الجدليون باصطلاحهم فان لم يتعلق بها قائمة دينية فينبغي أن

تشح على الأوقات أن نضيئها بها ونفصلها وإن علق بها قائمة من ضم نشر الكلام ورد كلام المناظرين إلى مجرى الخصاص كيلا يذهب كل واحد عرضا وطولا في كلامه متجرفا عن مقصد نظره فهي ليست قائمة من جنس أصول الفقه بل هي من علم الجدل فينبغي أن نفرد بالنظر ولا نتزعج بالأصول التي يقصدها بتذليل طرق الاجتهاد للجهل « وهذا آخر القطب الثالث المشتمل على طرق استنباط الأحكام أما من صيغة اللفظ وموضوعه أو اشارته ومقتضاه ومقوله ومعناه فقد استوفيناها والله أعلم .

القطب الرابع في حكم المستثمر وهو المجتهد

وشتمل هذا القطب على ثلاثة فروع : فن في الاجتهاد ، وفن في التقليد ، وفن في ترجيح المجتهد دليلا على دليل عند التعارض .

الفن الأول في الاجتهاد والنظر في أركانه وأحكامه

أما أركانه ثلاثة : المجتهد ، والمجتهد فيه ، وقس الاجتهاد .

الركن الأول في قس الاجتهاد

وهو عبارة عن بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل من الأعمال ولا يستعمل إلا فيما فيه كلمة وجهد فيقال اجتهد في حل حرج الرحا ولا يقال اجتهد في حل خردلة السكن صار اللفظ في عرف العلماء مخصوصا ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة . والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب .

الركن الثاني المجتهد

وله شرطان : أحدهما أن يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استئثاره الفطن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره . والشرط الثاني أن يكون عدلا مجتبا لما صي القادحة في العدالة وهذا يشترط لجواز الاعتداد على فتواه فمن ليس عدلا فلا تقبل فتواه ، أما هو في نفسه فلا . فكان المدعى الشرط القبول للفتوى لا بشرط صعبة الاجتهاد « فإن قيل متى يكون محيطا بمدارك الشرع وما تفصيل العلوم التي لا بد منها لتحصيل منصب الاجتهاد (قلنا) إنما يكون متمكنا من الفتوى بعد أن يعرف المدارك المتشعبة للأحكام وأن يعرف كيفية الاستئثار والمدارك المتشعبة للأحكام كما فصلناهما أربعة الكتاب والسنة والاجماع والمقل وطريق الاستئثار بأربعة علوم تان مقدسان وتان ممتنعان وأربعة في الوسط فهذه ثمانية فلفصلها ولنبه فيها على دقائق أهمها الأصوليون . أما كتاب الله عز وجل فهو الأصل ولا بد من معرفته ولتخفيف عنه أمرين : أحدهما أنه لا يشترط معرفة جميع الكتاب بل ما يتعلق بالأحكام وهو مقدار خمسائة آية الثاني لا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون طالما يواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة أو ما السنة فلا بد من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام وهي وإن كانت زائدة على ألف فهي محصورة وفيها التضييقان المذكوران ، إذ لا يلزمه معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواضع والأحكام الآخرة وغيرها . الثاني لا يلزمه حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام كسنة أبي داود ومعرفة السنن لأحمد والبيهقي أو أصل وقت العناية فيه بجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام ، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيها جملة وقت الحاجة إلى الفتوى وإن كان يقدر على حفظها فهو أحسن وأكمل . وأما الاجماع فينبغي أن تتميز عنده مواقع الاجماع حتى لا يفتي بخلاف الاجماع كما يلزمه معرفة التصوص حتى لا يفتي بخلافها والتخفيف في هذا الأصل أنه لا يلزمه أن يحفظ جميع مواقع الاجماع والخلاف

بل كل مسألة يفتى فيها فينبغي أن يعلم أن فتواه ليس مخالفا للاجماع إما بأن يعلم أنه موافق مذهبا من مذاهب العلماء أيهم كان أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في المصير لم يكن لأهل الاجماع فيها خوض فهذا القدر فيه كفاية . وأما العقل فنفتى به مستند الذي الأصل للأحكام فإن العقل قد دل على نفي الحرج في الأقوال والأفعال وعلى نفي الأحكام عنها من صور لا نهاية لها أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة فاستثناء محصورة وإن كانت كثيرة فينبغي أن يرنع في كل واقعة إلى النقي الأصل والبراءة الأصلية ويعلم أن ذلك لا يغير إلا بنص أو قياس على منصوص فيأخذ في طلب النصوص وفي معنى النصوص الاجماع وأفعال الرسول بالإضافة إلى ما يدل عليه الثقل على الشرط الذي فصلناه هذه المدارك الأربعة ، فأما العلوم الأربعة التي يعرف طرق الاستنباط قبلها من مقدمان : أحدهما معرفة نصب الأدلة وشروطها التي بها تصير البراهين والأدلة متبعة والحاجة إلى هذا يتم لمداركة الأربعة . والثاني معرفة اللغة والنحو على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب وهذا يخص قائمة الكتاب والسنة ولكل واحد من هذين العلمين تفصيل وفيه تخفيف وتبسيط أما تفصيل العلم الأول فهو أن يعلم أقسام الأدلة وأشكالها وشروطها فيعلم أن الأدلة ثلاثة عقلية تدل لذاتها وشرعية صارت أدلة بوضع الشرع ووضعية وهي العبارات اللغوية ويحصل تمام المعرفة فيه بما ذكرناه في مقدمة الأصول من مدارك العقول لأقل منه فإن من لم يعرف شروط الأدلة لم يعرف حقيقة الحكم ولا حقيقة الشرع ولم يعرف مقدمة الشارح ولا عرف من أرسل الشارح . ثم قالوا لا بد أن يعرف حدوث العالم واضفاره إلى محدث موصوف بما يجب له من الصفات ميزه عما يستحيل عليه وأنه متعبد عباده بعبادة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وليكن مارقا بصدق الرسول والنظر في معجزته والتخفيف في هذا عندى أن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم إذ به يصير مسلما والاسلام شرط الحق للعامة ، فأما معرفته بطرق الكلام والأدلة المهررة على مادتهم فليس بشرط إذ لم يكن في الصحابة والتابعين من يحسن صنعة الكلام فأما مجاوزة حد التقليد فيه إلى معرفة الدليل فليس بشرط أيضا لذاته لكنه يقع من ضرورة منصب الاجتهاد فإنه لا يخلو رتبة الاجتهاد في العلم إلا وقد قرع محممه أدلة خلق العالم وأوصاف الخلق وبنة الرسل وإعجاز القرآن فإن كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله وذلك يحصل المعرفة الحقيقية مجاوز بصاحبه حد التقليد وإن لم يارس صاحبه صنعة الكلام ، فهذا من لوازم منصب الاجتهاد حتى لو تصور مقلد محض في تصديق الرسول وأصول الايمان لجاز له الاجتهاد في الفروع . أما المقدمة الثانية فعمل اللغة والنحو أعنى القدر الذي يفهم به خطاب العرب ومادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته وعجازه وعامه وخاصه وبحكمه ومشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وخفاه ولحنه ومفهومه ، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمريد وأن يعرف جميع اللغة ويصمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولى به على مواقع الخطأ ودرك حقائق المقاصد منه وأما العلمان المتمسان فأحدهما معرفة النسخ والمسنوخ من الكتاب والسنة وذلك في آيات وأحاديث مخصوصة . والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يكون جميعه على حفظه بل كل واقعة يفتى فيها بآية أو حديث فينبغي أن يعلم أن ذلك الحديث وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ وهذا يعلم الكتاب والسنة . الثاني وهو يخص السنة معرفة الروايات وتمييز الصحيح منها عن الفاسد والمقبول عن المردود فإن ما لا ينفقه العدل عن العدل فلا حاجة فيه ، والتخفيف فيه أن كل حديث يفتى به بما قبله إلا أنه فلا حاجة به إلى النظر في أسنده وإن خالفه بعض العلماء فينبغي أن يعرف رواته وعداتهم فإن كانوا مشهورين عنده كإبراهيم الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثلا اعتمد عليه فهو لا بد قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم ، والعدالة إنما تصرف بالخبرة والمشاهدة أو بآثار الخير لما نزل عنه فهو تقليد وذلك بأن يقدل البخاري ومسلما في أخبار الصحيحين وانهما ماروا ولا عمن عرفوا عدلته فهذا مجرد تقليد ، وإنما يزول التقليد ، بأن يعرف أحوال الرواة يتسامع

أحواهم وسيرهم ثم ينظر في سيرهم أنها تقتضي العدالة أم لا وذلك طويل وهو في زماننا مع كثرة الوسائط صعب ، والتخفيف فيه أن يكفي بتعديل الإمام العدل بعد أن عرفنا أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح فإن المذاهب مختلفة فيما يعدل به ويجرح فإن من مات قبلنا بزمان امتنعت الحجة والشاهدة في حقه ولو شرط أن تتواتر سيره فذلك لا يصادف إلا في الأئمة المشهورين فيقلد في معرفة سيره عدلاً فيما يغير فتقلده في تعديله بعد أن عرفنا صحة مذهبه في التعديل فإن جوزنا للفتى الاعتقاد على الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة روايتها قصر الطريق على الملقى وإلا طال الأمر وعسر الخطب في هذا الزمان مع كثرة الوسائط ولا يزال الأمر يزداد شدة بمعاقب الاعصار ، فهذه هي العلوم الثمانية التي يستفاد بها منصب الاجتهاد ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه . فأما الكلام وتعارض الفقه فلا حاجة إليهما وكيف يحتاج إلى قارح الفقه وهذه التعارض يولدها المجتهدون ويمكن فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليها شرط ثم إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدرجة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصعابة أيضاً .

دقيقة في التخفيف يفضل عنها الأكثرون

اجتماع هذه العلوم الثمانية إنما يشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع وليس الاجتهاد عندي منصباً لا يجوز أن يجوز أن يقال العالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض في عرف طريق النظر القيامي فله أن يفتي في مسألة قياسية وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث فمن ينظر في مسألة المشتركة يكفيه أن يكون فقيه النفس طارفاً بأصول الفرائض ومعامياً وإن لم يكن قد حصل الأخبار التي وردت في مسألة تحريم المسكرات أو في مسألة النكاح بلا ولي فلا استبعاد لتنظر هذه المسئلة منها ولا تعلق لتلك الأحاديث بها فمن أين تصير الغفلة عنها أو القصور عن معرفتها نقصاً ومن عرف أحداث قتل المسلم بالذمي وطريق التصرف فيه فما يضره قصوره عن علم النحو الذي يعرف قوله تعالى «وامسحوا برؤسكم وأرجلكم إلى الكعبين» وقس عليه ما في معناه وليس من شرط الملقى أن يجيب عن كل مسألة فقد سئل مالك رحمه الله عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين منها لا أدري وكتم توقف الشافعي رحمه الله بل الصعابة في المسائل فإذا لا يشترط إلا أن يكون على بصيرة فيما يفتي فيفتي فيما يدري ويدري أنه يدري ويبرئ بين ما لا يدري وبين ما يدري فيتوقف فيما لا يدري ويفتي فيما يدري

الركن الثالث المجتهد فيه

والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي واحترزنا بالشرعي عن المغليات ومسائل الكلام فإن الحق فيها واحد والمصيب واحد والمخطيء أتم ، وإنما نعتي بالمجتهد فيه ما لا يكون المخطيء فيه آمناً ووجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فيها أدلة قطعية بآتم فيها المخالف فليس ذلك محل الاجتهاد . فهذه هي الأركان فإذا صدر الاجتهاد الثام من أهله وصادف محله كان ما أدى إليه الاجتهاد حقاً وصواباً كما سيأتي . وقد ظن ظانون أن شرط المجتهد أن لا يكون نياً فلم يجوزوا الاجتهاد للني وأن شرط الاجتهاد أن لا يقع في زمن النبوة فترسم فيه مسئلتين (مسئلة) اختلفوا في جواز التمدد بالقياس والاجتهاد في زمان الرسول عليه السلام فمنعه قوم وأجازهم قوم ، وقال قوم يجوز للقضاء والولاية في غيبته لا في حضور النبي صلى الله عليه وسلم ، والذين جوزوا منهم من قال يجوز بالأذن ومنهم من قال يكفي

سكوت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم اختلف المجوزون في وقوعه والمختار أن ذلك جائز في حضرته وغيبته وإن يدل عليه بالاذن أو السكوت لأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته ولا يفضى إلى محال ولا إلى مفسدة وإن أوجبنا الصلاح فيجوز أن يعلم الله لطفاً يقتضى ارتباط صلاح العباد بتعديمه بالاجتهاد لعلمه بأنه لو نص لم على قاطع لبغوا وعصوا (فان قيل) الاجتهاد مع النص محال وتعرف الحكم بالنص بالوحي الصريح ممكن فكيف يردم إلى ورطة الظن (قلنا) فإذا قال لم أوحى إلى أن حكم الله تعالى عليكم ما أدى إليه اجتهادكم وقد تعبدكم بالاجتهاد فهذا نص وقولهم الاجتهاد مع النص محال مسلم ولكن لم ينزل نص في الواقعة وإمكان النص لا يضاد الاجتهاد وإنما يضاده نفس النص كيف وقد تعبد النبي صلى الله عليه وسلم بالقضاء بقول الشهود حتى قال انكم لتختصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة حتى لا يحتاج إلى رجح بالظن وخوف الخطأ ، فأما وقوعه فالصحيح أنه قام الدليل على وقوعه في غيبته بدليل قصة معاذ ، فأما في حضرته فلم يبق فيه دليل (فان قيل) فقد قال لعمر بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد وأنت حاضر فقال نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر وقال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة اجتهد فان أصبنا فلكما عشر حسنات وإن أخطأنا فلكما حسنة (قلنا) حديث معاذ مشهور قبلته الأمة وهذه أخبار آحاد لا تثبت وإن ثبتت احتمل أن يكون مخصوصا بهما أو في واقعة معينة وإنما الكلام في جواز الاجتهاد مطلقا في زمانه (مسئلة) اختلفوا في النبي عليه السلام هل يجوز له الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه والنظر في الجواز والوقوع والمختار جواز تعبد به بذلك لأنه ليس بمحال في ذاته ولا يفضى إلى محال ومفسدة (فان قيل) المانع منه أنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح فكيف يرجم بالظن ؟ (قلنا) فإذا استكشف فقبل له حكما عليك أن تعبد وأنت متعبد به قبله أن ينازع الله فيه أو يلزمه أن يعتقد أن صلاحه فيما تعبد به (فان قيل) قوله نص قاطع يضاد الظن والظن يطرق إليه احتمال الخطأ فهما متضادان (قلنا) إذا قبل له ذلك علامة الحكم فهو يستقي الظن والحكم جميعا فلا يحتمل الخطأ وكذلك اجتهاد غيره عندنا ويكون كظنه صدق الشهود فانه يكون مصيبا وإن كان الشاهد مزورا في الباطن (فان قيل) فان سواه غيره في كونه مصيبا بكل حال فليجز لغيره أن يخالف قياسه باجتهاد نفسه (قلنا) لو تعبد بذلك لحاز ولكن دل الدليل من الإجماع على تحريم مخالفة اجتهاده كإدلال على تحريم مخالفة الأمة كافة وكإدلال على تحريم مخالفة اجتهاد الامام الأعظم والحاكم لأن صلاح الخلق في اتباع رأى الامام والحاكم وكافة الأمة فكذلك النبي ، ومن ذهب إلى أن المصيب واحد يرجح اجتهاده لكونه معصوما عن الخطأ دون غيره ومنهم من جوز عليه الخطأ ولكن لا يقر عليه (فان قيل) كيف يجوز ورود التعبد بمخالفة اجتهاده وذلك يناقض الاتباع وينفر عن الاقتداء (قلنا) إذا عرفهم على لسانه بأن حكمهم إتياع ظنهم وإن خالف ظن النبي كان اتباعه في امتثال ما مرههم كما في القضايا بالشهود فانه لو قضى النبي بشهادة شخصين لم يعرف قسمهما فشهدا عند حاكم عرف فسقهما لم يقبلهما ، وأما التنفير فلا يحصل بل تكون مخالفة كخالفته في الشناعة وفي تأخير النخل ومصالح الدنيا (فان قيل) لو ناس فرط على أصل أفيجوز إيراد القياس على فرعه أم لا ، إن قلنا لا فمحال لأنه صار متصوفا عليه من جهة وإن قلنا نعم فكيف يجوز القياس على الفرع (قلنا) يجوز القياس عليه وعلى كل فرع أجمعت الأمة على إلحاقه بأصل لأنه صار أصلا بالإجماع والنص فلا ينظر إلى ما خدم وما ألحقه بعض العلماء فقد جوز بعضهم القياس عليه وإن لم توجد علة الأصل ، أما الوقوع فقد قال به قوم وأنكره آخرون وتوقف فيه فريق ثالث وهو الأشنع فانه لم يثبت فيه قاطع احتج القائلون به بأنه عوتب عليه الصلاة والسلام في أسارى بدر وقبل «ما كان نبي أن يكون له أمرى حتى يشغن في الأرض» ، وقال النبي عليه السلام «لو نزل عذاب مانجا

منه إلا عمر لأنه كان قد أشار بالقتل ولو كان قد حكم بالنص لما عوتب ﴿قلنا﴾ لملة كان صغيراً بالنص في إطلاق الكل أو قتل الكل أو فداء الكل فأشار بعض الأصحاب بتعيين الإطلاق على سبيل المنع عن غيره فنزل العتاب مع الذين عينو إلا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لكن ورد بصيغة الجمع والمراد به أولئك خاصة واحتجوا بأنه لما قال لا يفتي خلاها ولا يعقد شجرها قال العباس إلا إلا ذكر فقال صلى الله عليه وسلم إلا إلا ذكر وقال في الحج هو لا بد ولو قلت لعامنا لوجب ونزل منزلاً للحرب فقليل له إن كان يوحى فسمعا وطاعة وإن كان باجتهاداً ورأى فهو منزل مكينة فقال بل باجتهاد ورأى فرحل قلنا أما إلا ذكر فقله كان نزل الوحي بأن لا يستفتي إلا ذكر إلا عند قول العباس أو كان جبريل عليه السلام حاضراً فأشار عليه بإجابة العباس، وأما الحج فعمناه وقلنا لعامنا لا قلته إلا عن وحي ولو جبال بحالة. وأما النزل فذلك اجتهاد في مصالح الدنيا وذلك جائز بخلاف، إنما الخلاف في أمور الدين «أصح المنكرين لذلك ما مور: أحدهما أنه لو كان موراً به لأجاب عن كل سؤال ولما انظر الوحي. الثاني أنه لو كان مجتهداً لنقل ذلك عنه واستفاض. الثالث أنه لو كان لكان ينبغي أن يختلف اجتهاده ويغير فيهم بسبب تغير الرأي ﴿قلنا﴾ أما انتظار الوحي فله كان حيث لم يتقدم له اجتهاد أو في حكم لا بدخلة الاجتهاد وأنهى عن الاجتهاد فيه. وأما الاستفاضة بالنقل فله كان يطلع الناس عليه وإن كان متعباً به أو لملة كان متعباً بالاجتهاد إذا لم ينزل نص وكان ينزل النص فيكون ممن تعبد بالزكاة والحج أن ملك الذناب والزاد فلم يملك فلا يدل على أنه لم يكن متعباً، وأما التهمة بتغير الرأي فلا تنويل عليها فقد اتهم بسبب النسخ كما قال تعالى «قلوا إنما أنت مفسر» ولم يدل ذلك على استحالة النسخ كيف وقد عورض هذا الكلام بمنه فقليل لو لم يكن متعباً بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين ولكن ثواب المجتهدين اجزئ من ثوابه وهذا أيضاً قاسد لأن ثواب تحمل الرسالة والأداء عن الله تعالى فوق كل ثواب ﴿قائل﴾ فهل يجوز التعبد بوضع العبادات ونسب الزكوات وتقدراتها بالاجتهاد ﴿قلنا﴾ لا يمحى لذلك ولا يفضى إلى محال ومفسدة ولا بعد في أن يجعل الله تعالى صلاح عباده فيما يؤدي إليه اجتهاد رسوله لو كان الأمر مبدئياً على الصلاح ومنع القدرية هذا وقالوا وإن وافق ظنه الصلاح في البعض فيمتنع أن يوافق الجميع وهذا قاسد لأنه لا يبعد أن يلق الله في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده هذا هو الجواز العقلي، أما وقوعه فيميد وإن لم يكن محالاً بل الظاهر أن ذلك كله كان عن وحي صريح خاص على التفصيل.

﴿النظر الثاني﴾ في أحكام الاجتهاد والنظر في حق المجتهد في تأييمه ونعطفه وإصابته وتحريم التقليد عليه وتحريم نقض حكمه الصادر عن الاجتهاد فهذه أحكام النظر: الأول في تأييم الخطيئة في الاجتهاد والائتمار يتقن عن كل من جمع صفات المجتهدين إذا تم الاجتهاد في عمله فكل اجتهاد تام إذا صدر من أهله وصادف عمله فتمترة حق وصواب والائتمار عن المجتهد منقضى والذي يختاره أن الائتمار والخطأ متلازمان فكل خطيئة آثم وكل آثم خطيئة ومن اتقى عنه الائتمار اتقى عنه الخطأ فلتقدم حكم الائتمار أولاً فنقول النظر في تقسيم إلى ظنية وقطعية فلا إثم في الظنيات إذ لا خطئ فيها والخطيئة في القطعيات آثم والقطعيات ثلاثة أقسام كلامية وأصولية وفقهية. أما الكلامية فتعني بها القطعيات المحضة والحق فيها واحد ومن أخطأ الحق فيها فهو آثم ويدخل فيه حدوث السالم وأما الحديث وصفاته الواجبة والمجازة والمستحبة وبينة الرسل وتصديقهم بالمعجزات وجواز الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات وجميع ما للكلام فيه مع المعزلة والخوارج والروافض والمبتدعة وحده المسائل الكلامية المحضة ما يصح للناظر درك حقيقته بنظر العقل قبل ورود الشرح فهذه المسائل الحق فيها واحد ومن أخطأ فهو آثم فإن أخطأ فيها يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فهو كافر وإن أخطأ فيها لا يضمنه من معرفة الله عز وجل ومعرفة رسوله كافي مسألة الرؤية وخلق الأعمال وإرادة الكائنات وأمثالها فهو

آثم من حيث عدل عن الحق وضلّ وخطئ. من حيث أخطأ الحق المتيقن ومبتدع من حيث قال قولاً مخالفاً
للمشهور بين السلف ولا يلزم الكفر، وأما الأصولية فنمنى بها كون الاجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد
حجة ومن جملة خلاف من جوز خلاف الاجماع المنعير قبل انقضاء العصر وخلاف الاجماع الحاصل عن اجتهاد
ومنع المصير إلى أحد قولي الصحابة والتابعين عند اتفاق الأمة بدمهم على القول الآخر ومن جملة اعتقاد كون
المصيب واحداً في الظنيات فإن هذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم خطيء وقد نبهنا على القطعيات
والظنيات في أدراج الكلام في جملة الأصول، وأما التقية فالقطعية منها وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج
والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعاً من دين الله فالحق فيها واحد وهو المعلوم والمخالف
فيها آثم ثم ينظر فإن أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كانكار تحريم الغرور والسرقة وجوب الصلاة والصوم فهو
كافر لأن هذا الانكار لا يصدر إلا عن مكذب بالشرع وإن علم قطعاً بطريق النظر لا بالضرورة ككون الاجماع
حجة وكون القياس وخير الواحد حجة وكذلك التقنيات المعلومه بالاجماع فهي قطعية فتنكرها ليس بكافر لكنه
آثم خطيء (فان قيل) كيف حكم بأن وجوب الصلاة والصوم ضروري ولا يعرف ذلك إلا بصديق الرسول وصديق
الرسول نظري (قلنا) نفي به أن إيجاب الشارع له معلوم تواتراً أو ضرورة، أما إذا ما وجبه فهو واجب فذلك نظري
يعرف بالنظر في المعجزة المصدقة ومن ثبت عنده صدقه فلا بد أن يعترف به، فإن أنكره فذلك لتكذيبه الشارع ومكذبه
كافر فلذلك كفرناه به، أما ما عدا من التقنيات الظنية التي ليس عليها دليل قاطع فهو في محل الاجتهاد فليس فيها عدنا
حق معين ولا إثم على المجتهد إذا تم اجتهاده وكان من أهله - نخرج من هذا أن النظريات قسمان قطعية وظنية فالخطيء
في القطعيات آثم ولا إثم في الظنيات أصلاً لعدم من قال للمصيب فيها واحد ولا عنده من قال كل مجتهد مصيب هذا هو
مذهب الجماهير. وقد ذهب بشر الريسى إلى إلحاق الفروع بالأصول وقال فيها حق واحد متعين والخطيء آثم،
وقد ذهب الجاحظ والمعتري إلى إلحاق الأصول بالفروع وقال المعتري كل مجتهد في الأصول أيضاً بمصيب
وليس فيها حق متعين وقال الجاحظ فيها حق واحد متعين لكن الخطيء فيها معذور غير آثم كافي الفروع،
فانقسم في الرد على هؤلاء الثلاثة ثلاث مسائل: (مسئلة) ذهب الجاحظ إلى أن مخالف ملة الاسلام من
اليهود والنصارى والذرية ان كان معانداً على خلاف اعتقاده فهو آثم وإن نظر فصجز عن ذلك الحق فهو معذور
غير آثم وإن لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر فهو أيضاً معذور وإنما الائتم المذهب هو الملة تدفق لأن
الله تعالى «لا يكلف قسماً إلا وسعها» وهؤلاء قد عجزوا عن ذلك الحق ولزموا عقائدهم خوفاً من الله تعالى
إذا استد عليهم طريق المعرفة وهذا الذي ذكره ليس بمحال عقلاً ولو ورد الشرع به وهو جائز ولو ورد التعبد
كذلك لوقع ولكن الواقع خلاف هذا فهو باطل بأدلة سمعية ضرورية فانا كما نعرف أن النبي صلى الله عليه
وسلم أمر بالصلاة والزكاة ضرورة فيعلم أيضاً ضرورة أنه أمر اليهود والنصارى بالإيمان به واتباعه وضمهم على
أصرارهم على عقائدهم ولذلك قاتل جميعهم وكان يكشف عن مؤثر من بلغ منهم ويقتله ويصل قطعاً أن للمساند
العارف بما يقل وإنما الأكثر المقلدة الذين اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول عليه السلام
وصدقه والآيات الدالة في القرآن على هذا لا تخصي كقوله تعالى «ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا
من النار» وقوله تعالى «ولم يكن ظنكم الذي ظنتم بربكم أردأكم» وقوله تعالى «إنهم لا يظنون» وقوله
«ويحسبون أنهم على شيء» وقوله تعالى «في قلوبهم مرض» أي شك، وعلى الجملة ذم الله تعالى والرسول
عليه السلام المبكدين من الكفار بما لا ينحصر في الكتاب والسنة. وأما قوله «كيف يكفهم مالا يطيقون»
قلنا نعم ضرورة أنه كلهم أما أنهم يطيقون أو لا يطيقون فلننظر فيه بل نيه الله تعالى على أنه أقدرهم عليه بما
رزقهم من العقل ونسب من الأدلة وبث من الرسل للتوידن بالمعجزات الذين نبهوا العقول وحركوا دواعي

النظر حتى لم يبق على الله لأحد حجة بعد الرسل (مسألة) ذهب عبد الله بن الحسن المنيرى إلى أن كل مجتهد مصيب في القليبات كما في الفروع فنقول له إن أردت أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه وهو منتهى مقدورهم في الطلب فهذا غير محال عقلا ولكنه باطل إجماعا وشرعا كما سبق رده على الجاحظ وإن عنت به أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده فنقول كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقا وإثبات الصانع وقبحه حقا وتصديق الرسول وتكذيبه حقا وليست هذه الأوصاف وضعية كالأحكام الشرعية إذ يجوز أن يكون الشيء حراما على زيد وحلالا لعمرو إذا وضع كذلك أما الأمور الذاتية فلا تنبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها فهذا المذهب شر من مذهب الجاحظ فإنه أقر بأن المصيب واحد ولكن جعل الخطيئة معنورا بل هو شر من مذهب السوفسطائية لأنهم فواحقات في الأشياء وهذا قد أثبت الحقائق ثم جعلها تابعة للاعتقادات فهذا أيضا لو ورد به الشرع لكان محالا بخلاف مذهب الجاحظ وقد استبشع أخوانه من المعتزلة هذا المذهب فأنكروه وأؤكوه وقالوا أراد به اختلاف المسلمين في المسائل الكلامية التي لا يلزم فيها تكفير كسئلة الرؤية وخلق الأعمال وخلق القرآن وإرادة السككيات لأن الآيات والأخبار فيها متشابهة وأدلة الشرع فيها متعارضة وكل فريق ذهب إلى مآره أوفى لكلام الله وكلام رسوله عليه السلام وأليق بعظمة الله سبحانه وثبات دينه فكانوا فيه مصيبين ومضوئين فنقول إن زعم أنهم فيه مصيبون فهذا محال عقلا لأن هذه أمور ذاتية لا تختلف بالإضافة بخلاف التكليف فلا يمكن أن يكون القرآن قدما ومخلوقا أيضا بل أحدهما والرؤية محالا وممكنا أيضا والمعاصي بإرادة الله تعالى وخارجه عن إرادته أو يكون القرآن مخلوقا في حق زيد قدما في حق عمرو بخلاف الحلال والحرام فإن ذلك لا يرجع إلى أوصاف الذوات ، وإن أراد أن المصيب واحد لكن الخطيئة معنوية غير آثم فهذا ليس بمحال عقلا لكنه باطل بدليل الشرع واتفق سلف الأمة على ذم المتبعة ومهاجرتهم وقطع الصحبة معهم وتشديد الإنكار عليهم ترك التشديد على المختلفين في مسائل الفرائض وفروع الفقه . فهذا من حيث الشرع دليل قاطع وتحققه اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به جهل والجهل بالله حرام مذموم والجهل بجواز رؤية الله تعالى وقدم كلامه الذي هو صفته وشمول إرادته المعاصي وشمول قدرته في التعلق بجميع الحوادث كل ذلك جهل بالله وجهل بدين الله فينبغي أن يكون حراما ومهما كان الحق في نفسه واحدا متبينا كان أحدهما معقدا للشيء على خلاف ما هو عليه فيكون جامعلا (فان قيل) يطل هذا بالجهل في المسائل الفقهية والجهل في الأمور الدنيوية كجهله إذا اعتقد أن الأمير في الدار وليس فيها وإن المسافة بين مكة والمدينة أقل أو أكثر مما هي عليها (قلنا) أما الفقيها فلا يتصور الجهل فيها إذ ليس فيها حق معين وأما الدنيويات فلا ثواب في معرفتها ولا عقاب على الجهل فيها أما معرفة الله تعالى فقيها نواب وفي الجهل بها عقاب والمستند فيه الإجماع دون دليل العقل والادليل العقل لا يميل حط المتأمن عن الجاهل بالله فضلا عن الجاهل بصفات الله تعالى وأفعاله (فان قيل) إنما ياتم بالجهل فيها ما يقدر فيه على العلم ويظهر عليه الدليل والأدلة غامضة والشبهات في هذه المسائل متعارضة (قلنا) وكذلك في مسألة حدوث العالم وإثبات النبوات وتمييز المعجزة عن السحر قريبا أدلة غامضة ولكنه لم ينته القموض إلى حد لا يمكن فيه تمييز الشبهة عن الدليل فكذلك في هذه المسئلة عندنا أدلة قاطعة على الحق ولو تصورت مسألة لا دليل عليها لكننا نعلم أنه لا تكليف على الخلق فيها (مسألة) ذهب بشر المريسي إلى أن الامم غير معطوط عن المجتهدين في الفرع بل فيها حق معين وعليه دليل قاطع فمن أخطأ فهو آثم كما في القليبات لكن الخطيئة قد يكفر كما في أصل الألوية والنبوة وقد يفسق كما في مسألة الرؤية وخلق القرآن ونظائرها وقد يقتصر على مجرد التأنيب كما في الفقيها وتابعه على هذا من القائلين بالقياس ابن علي وأبو بكر الأصب ووافقه جميع هاة القياس ومنهم الامامية وقالوا لا مجال بالظن في الأحكام لكن العقل قاض بالنفي الأصلي في جميع الأحكام إلا ما استثناء دليل محتمل قاطع فأنته قاطع محتمل فهو ثابت بدليل قاطع ومما ينته فهو باقي على النفي الأصلي

قطماً ولا مجال للظن فيه ، وإنما استقام هذا لهم لانكارهم القياس وخير الواحد وربما أنكروا أيضاً القول بالعموم والظاهر المحتمل حتى يستقيم لهم هذا المذهب ، وما ذكره هو اللازم على قول من قال للمصيب واحد ويلزمهم عليه منع الملقد من استفتاء المخالفين وقد ركب بعض معتزلة بغداد رأسه في الوفاء بهذا القياس وقال يجب على العاصي النظر وطلب الدليل . وقال بعضهم بطل العالم أصاب الملقد أم أخطأ ويدل على فساد هذا المذهب ديلان « الأول ما سنده كره في تصويب المجتهدين ونبين أن هذه المسائل ليس فيها دليل قاطع ولا فيها حكم معين والأدلة الظنية لا تدل لذاتها وتختلف بالإضافة فتكليف الاصابة للمأموم نصيب عليه دليل قاطع تكليف ما لا يطاق وإذا بطل الإيجاب بطل التائبم فانتفاء الدليل القاطع ينتج نفي التكليف ونفي التكليف ينتج نفي الاتم ولذلك يستدل تارة بنفي الاتم على نفي التكليف كما يستدل في مسألة التصويب ويستدل في هذه المسئلة بانتفاء التكليف على انتفاء الاتم فإن النتيجة تدل على المنسج كما يدل المنسج على النتيجة « الدليل الثاني إجماع الصحابة على ترك التكرير على المخلفين في الجدة والاخوة ومسئلة المول ومسئلة الحرام وسائر ما اختلفوا فيه من الفرائض وغيرها فكانوا يتشاورون ويتفرقون مختلفين ولا يترض بعضهم على بعض ولا يمنعه من فتوى العامة ولا يمنع العامة من تقليده ولا يمنعه من الحكم بجتهاده وهذا متواتر تواترا لا شك فيه وقد بانوا في تخطئة الحوارج ومانى الزكاة ومن نصب إماما من غير قریش أو رأى نصب امامين بل لو أنكروا منكر وجوب الصلاة والصوم وتحريم السرقة والزنا لبا لغوا في التائبم والتشديد لأن فيها أدلة قاطعة فلو كان سائر المجتهدات كذلك لأثموا وأنكروا (فان قيل) لهم لعلمهم أنهم لو بطل البنا أو أضرموا التائبم ولم يظهروا خوف الفتنة والمخرج (قلنا) العادة تميل اندراس التائبم والانكار لكثرة الاختلاف والواقع بل لو وقع لتوفرت البدوا على النفل كما نقولوا الانكار على مانى الزكاة ومن استباح الدار وعلى الحوارج في تكفير على وعثمان وعلى قاتل عثمان ولو جاز أن يتوهم اندراس مثل هذا لجاز أن يدعى أن بعضهم نقض حكم بعض وانهم اقتتلوا في المجتهدات ومنعوا الموم من التقليد للخاصين أو للعامة أو أوجبوا على الموم النظر أو اتباع امام معين معصوم ثم يقول تواتر البنا تعظيم بعضهم بعضاً مع كثرة الاختلافات اذ كان توقيرهم وتسليمهم للمجتهد العمل بجتهاده وتقريره عليه أعظم من التوقير والمجاملة والتسليم في زماننا ومن علمنا ولو اعتقد بعضهم في البعض التعصية والتائبم بالاختلاف تهاجروا ولتقاطعوا وارتفعت المجاملة وامتنع التوقير والتعظيم ، فاما امتناعهم من التائبم للفتنة فحال فانهم حيث اعتقدوا ذلك لم تأخذهم في الله لومة لائم ولا منهم توران الفتنة وهيجان القتال حتى جرى في قتال مانى الزكاة وفي واقعة على وعثمان والحوارج ماجرى فهذا يوم محال (فان قيل) فقد نقل الانكار والتشديد والتائبم حتى قال ابن عباس ألا يفتي القزير بن ثابت بجعل ابن الابن ابنا ولا بجعل أبا الأب أبا ، وقال أيضاً من شاء باهله ان الله لم يجعل في المال النصف والثلثين وقالت عائشة رضى الله عنها أخبروا زيد بن أرقم أنه أحبط جهاده مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم ينب (قلنا) متواتر البنا من تعظيم بعضهم بعضاً وتسليمهم لكل مجتهد أن يحكم ويقتى ولكل عاصي أن يقصد من شاء جاوز حداً لا يشك فيه فلا يعارضه أخبار آحاد لا يوقى بها ثم نقول من ظن بمخالفة أنه خالف دليلاً قاطعاً فعليه التائبم والانكار وانما نقل البنا في مسائل مدسودة ظن أصحابنا أن أدلتها قاطعة فظن ابن عباس أن الحساب مقطوع به فلا يكون في المال نصف وثلثان وظنت عائشة رضى الله عنها أن حسم الفرائض مقطوع به فثبت مسئلة البينة وقد أخطوا في هذا الظن فهذه المسائل أيضاً ظنية ولا يجب عصمتها عن مثل هذا الغلط أما عصمة جملة الصحابة عن المعصية بتعظيم المخالفين وترك تأييمهم لو أنهموا فواجب .

الحكم الثاني في الاجتهاد والتصويب والتخطئة

وقد اختلف الناس فيها واختلفت الرواية عن الشافعي وأبي حنيفة وعلى الجملة قد ذهب قوم إلى أن كل

مجتهد في الظنيات مصيب وقال قوم للمصيب واحد واختلف الفريقان جميعاً في أنه هل في الواقعة التي لانس
 فيها حكم معين لله تعالى هو مطلوب المجتهد فالتى ذهب اليه محققو المصوبه أنه ليس في الواقعة التي لانس فيها
 حكم معين يطلب بالظن بل الحكم يتبع الظن وحكم الله تعالى على كل مجتهد ما غلب على ظنه وهو الخمار واليه
 ذهب القاضي ، وذهب قوم من المصوبه إلى أن فيه حكماً معيناً يوجه اليه الطلب إذ لابد للطلب من مطلوب
 لكن لم يكف المجتهد أصابعه فذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعين الذى لم يؤمر بإصاحه بمعنى
 أنه أدى ما كلف فأصاب ما عليه . وأما القائلون بأن للمصيب واحد فقد انفقوا على أن فيه حكماً معيناً لله تعالى
 لكن اختلفوا في أنه هل عليه دليل أم لا فقال قوم لا دليل عليه وإنما هو مثل دفين يثر الطالب عليه بالاتفاق
 فلم يثر عليه أجران ولم يحد عنه أجر واحد لأجل سميهِ وطلبهِ ، والذين ذهبوا إلى أن عليه دليلاً
 اختلفوا في أن عليه دليلاً قطعاً أو ظنياً فقال قوم هو قاطع ولكن الإنم محطوط عن الخطأ لعموم الدليل
 وخفائه ومن هذا تمادى بشر الريسى في إتمام هذا القياس فقال إذا كان الدليل قطعياً أتم الخطأ كما في سائر
 القطعيات وهو تمام الوقف بقياس مذهب من قال للمصيب واحد ثم الذين ذهبوا إلى أن عليه دليلاً ظنياً اختلفوا
 في أن المجتهد هل أمر قطعياً بإصاحه ذلك الدليل فقال قوم لم يكف المجتهد إصاحه خفائه وعمومه فذلك كان
 معذوراً وما جوراً . وقال قوم أمر بطلبه وإذا أخطأ لم يكن . ما جوراً لكن حط الإنم عنه تخفيفاً هذا تفصيل
 المذاهب . والخمار عندنا وهو الذى قطع به ونخطئه المخالف فيه أن كل مجتهد في الظنيات مصيب وأنها ليس فيها
 حكم معين لله تعالى وستكشف القطاء عن ذلك بفرض الكلام في طرفين * الطرف الأول مسئله فيها نص
 للشارع وقد أخطأ مجتهد النص فنقول ينظر فإن كان النص مما هو مقدور على بلوغه لو طلبه المجتهد بطريقه
 فقصر ولم يطلب فهو غلطى وآتم بسبب قصيره لأنه كلف الطلب المقدور عليه فتركه نقص وأثم وأخطأ
 حكم الله تعالى عليه أما إذا لم يبلغه النص لا لتقصير من جهته لكن لعائق من جهة بعد السأفة وتأخير البلغ
 والنص قبل أن يبلغه ليس حكماً في حقه فقد يسمى غلطاً مجازاً على معنى أنه أخطأ بلوغ ما لو بلغه لصار حكماً
 في حقه ولكنه قبل البلوغ ليس حكماً في حقه فليس غلطاً حقيقة وذلك أنه لو صلب النبي عليه السلام
 إلى بيت المقدس بعد أن أمر الله تعالى جبريل أن يزل على محمد عليه السلام ويخبره بتحويل القبلة فلا يكون
 النبي غلطاً لأن خطاب استقبال الكعبة بعد لم يبلغه فلا يكون غلطاً في صلاته فلو نزل فأخبره وأهل
 المسجد قباء يصلون إلى بيت المقدس ولم يخرج بعد إليهم النبي عليه السلام ولا مناد من جهته فليسوا غلطين
 إذ ذلك ليس حكماً في حقهم قبل بلوغه فلو بلغ ذلك أيا بكر وعمر واستمر سكان مكة على استقبال بيت المقدس
 قبل بلوغ الخبر إليهم فليسوا غلطين لأنهم ليسوا مقصرين وكذلك قل عن ابن عمر أن كنا نخبر أربعين
 سنة حتى روى لنا رافع بن خديج النخعي عن الخماره فليس ذلك خطأ منهم قبل البلوغ لأن الراوى غاب
 عنهم أو قصر في الرواية فإذا ثبت هذا في مسئله فيها نص فالمسئلة التي لانس فيها كيف بصور الخطأ فيها
 ﴿ فان قيل ﴾ فرضتم للمسئلة حيث لا دليل على الحكم المنصوص وعنمن نخطئه إذا كان عليه دليل ووجب عليه
 طلبه فلم يثر عليه ﴿ قلنا ﴾ عليه دليل قاطع أو دليل ظنى فإن كان عليه دليل قاطع فلم يثر عليه وهو قادر عليه فهو آثم
 حاص ووجب تأنيبه وحيث وجب تأنيبه وحيث تخلفته كانت المسئلة تقوية أو أصولية أو كلامية وإنما
 كلامنا في مسائل ليس عليها دليل قاطع ولو كان ثبته عليه من عثر عليه من الصحابة غيره ولشدد الانكار
 عليهم فإن الدليل القاطع في مثل هذه المسئلة نص صريح أو في معنى المنصوص على وجهه يقطع به ولا يتطرق
 الشك إليه والتفنية على ذلك سهل أيقولون لم يثر عليه جميع الصحابة رضى الله عنهم فأخطأ أهل الإجماع الحق
 أو غرره بعضهم وكتبه أو أظهره فلم يقمهم الآخرون أو فهموه فسادوا الحق وخالقوا النص الصريح وما

يجرى مجراه وجميع هذه الاحتمالات مقطوع بطلانها ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انضاء دليل قاطع فيها وإذا اتقى الدليل تكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال فإذا اتقى التكليف اتقى الخطأ (وقيل) عليه دليل ظني بالاتفاق في الخطأ الدليل الظني فقد أخطأ (قلنا) الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها بل يختلف ذلك بالاضافات فرب دليل يغيد الظن ثريد وهو بعينه لا يفيد الظن لعمره مع إحاطته به وربما يفيد الظن لشخص واحد في حال دون حال بل قد يقوم في حق شخص واحد في حال واحدة في مسألة واحدة دليلان متعارضان كان كل واحد لو انفرد لأفاد الظن ولا يتصور في الأدلة القطعية تضارض وبيان أن أبا بكر رأى التسوية في العطاء إذ قال الدنيا بلاغ كيف وإنما حملوا الله عز وجل وأجورهم على الله حيث قال عمر كيف تساوى بين الفاضل والمفضول ورأى عمر التفاوت ليكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل ولأن أصل الاسلام وإن كان الله فيوجب الاستحقاق والمعنى الذي ذكره أبو بكر فهمه عمر رضى الله عنهما ولم يفده غلبة الظن وما رآه عمر فهمه أبو بكر ولم يفده غلبة الظن ولا مال قلبه إليه وذلك لاختلاف أحوالهما فمن خلق خلقاً أبي بكر في غلبة التأله وتجرد النظر في الآخرة غلب على ظنه لا بحالة ما ظنه أبو بكر ولم يتقدح في نفسه إلا ذلك ومن خلقه الله خلقاً عمرو على حاله وسجيته في الالفتان إلى السياسة ورعاية مصالح الخلق وضيعتهم وتجردهم لدواعيهم فلا بد أن تميل نفسه إلى ما مال إليه عمر مع إحاطة كل واحد منهما بدليل صاحبه ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسات يوجب اختلاف الظنون فمن مارس علم السلام ناسب طبعه أنواما من الأدلة يصحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه ولذلك من مارس الوعظ صار ما لا إلى جنس ذلك الكلام بل يختلف باختلاف الأخلاق فمن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى كل ما فيه شامة واعتقام ومن لأن طبعه ورق قلبه تفرعن ذلك وهال إلى ما فيه الرق والمساهلة فالأمارات كحجر المغناطيس تنحرك طبعاً يناسبها كما يحرك المغناطيس الحديد دون النحاس بخلاف دليل العقل فانه موجب لذاته فان تسلم للمقدمين على الشكل الذي ذكرناه في مدارك العقول يوجب التصديق ضرورة بالنتيجة فإذا لا دليل في الظنيات على التحقيق وما يسمى دليلاً فهو على سبيل التجوز والاضافة إلى ما مالت نفسه إليه ؛ فإذا أصل الخطأ في هذه المسئلة إقامة الفقهاء للأدلة الظنية وزنا حتى ظنوا أنها أدلة في أنفسهم لا بالاضافة وهو خطأ محض يدل على بطلانه البراهين القاطعة فان قيل لم تنكروا على من يقول فيه أدلة قطعية وإنما لم يؤتم الخطأ لنموض الدليل قلنا الشيء ينقسم إلى معجوز عنه ممتنع وإلى مقدور عليه على يسر وإلى مقدور عليه على عسر ، فان كان درك الحق للمتمتع معجوزاً عنه ممتنعاً فالتكليف به محال وإن كان مقدوراً على يسر فالتارك له يفتنى أن يأثم قطعاً لأنه ترك ما قدر عليه وقد أمر به وإن كان مقدوراً على عسر فلا يخلو اما أن يكون العسر صار سبباً للرخصة وخطأ التكليف كاتمام الصلاة في السفر أو بقي التكليف مع العسر ، فان بقي التكليف مع العسر فتركه مع القدرة أثم كالصبر على قتال الكفار مع تضاعف عددهم فانه شديد جداً وعسير ولكن يصح إذا تركه لأن التكليف لم يزل بهذا العسر وكذلك صبر المرأة على الضرات وحسن التمل مع أن ذلك جهاد شديد على النفس ولكنها تأتم بتركه مع ضعفها وعجزها وكذلك التميز بين الدليل والشبهة في مسئلة حدوث العالم ودلالة المعجزة وتميزها عن السحر في غاية الغموض ومن أخطأ فيه أثم لم يكفر واستحق التخليد في النار وكذلك الحق في المسائل الفقهية مع السران أمر به فالخطأ فيه أثم فيه وإن لم يؤمر بإصا به الحق بل بحسب غلبة الظن فقد أدى ما كلف وأصاب ما هو بحسب في حقه وأخطأ ما ليس بحكما في حقه ، بل هو بصدد أن يكون حكماً في حقه لو خطوطه به أو نصب على معرفته دليل قاطع فإذا الحاصل أن الإصابة محال أو ممكن ولا تكليف بالمحال ومن أمر بممكن فتركه عصى وأثم ومحال أن يقال هو مأثور به لكن إن خالف لم يعص ولم يأثم وكان معذوراً لأن هذا يناقض حد الأمر والإيجاب إذ حد الإيجاب ما يعرض تاركه للعقاب والدم وهذا تقسيم

قاطع يرفع الخلاف مع كل منصف ورد النزاع إلى عبارة وهو أن ما ليس حكماً في حقه قد أخطأه وذلك مسلم ولكنه نوع مجاز كخطئة المصل إلى بيت المقدس قبل بلوغ المحرم هذا الجواز أيضاً إنما يتقدح في حكم زل من السماء ونطق به الرسول كما في تحويل القبلة ومسئلة الخابرة . أما سائر المجهندات التي يلحق فيها المسكوت بالطريق قياساً واجتهاداً فليس فيها حكم معين أصلاً إذ الحكم خطاب مسموع أو مدلول عليه بدليل قاطع وليس فيها خطاب ونطق فلا حكم فيه أصلاً إلا ما غلب على ظن المجهند وسفرد لهذا مسئلة ونبين أنه ليس في المسئلة أشبه عند الله عز وجل ونذكر الآن شبه المخالفين وهي أربع (الشبهة الأولى) قولهم هذا المذهب في نفسه عمال لأنه يؤدي إلى الجمع بين التقيضين وهو أن يكون قليل التبيذ مثلاً حلالاً حراماً والنكاح بلاولي صحيحاً باطلاً والمسلم إذا قتل كافراً مبدراً ومقادراً إذ ليس في المسئلة حكم معين وكل واحد من المجتهدين مصيب فأذا الشيء وتقيضه حق وصواب وتصح بعضهم بهذا الدليل حتى قال هذا مذهب أوله سفسطة وآخره زندقة لأنه في الابداء يجعل الشيء وتقيضه حقاً وبالأخر يرفع الحجر ويغير المجتهدين الشيء وتقيضه عند تعارض الدليلين وغير المستق لتقليد من شاء ويتفق من المذاهب أيها عنده * والجواب أن هذا كلام فقيه سليم القلب جاهل بالأصول ويعد التقيضين وبحقيقة الحكم ظان أن الحبل والحرمه وصف للأعيان فيقول يستحيل أن يكون التبيذ حلالاً حراماً كما يستحيل أن يكون الشيء قدماً حادثاً وليس يدري أن الحكم خطاب لا يعلق بالأعيان بل بأفعال المكلفين ولا يتناقض أن يحل لزيد ما يحرم على عمرو كالنكوحه تحمل للزوج وتحرم على الأجنبية وكالمية تحمل للضطر دون المختار وكالمصلاة يجب على الطاهر وتحرم على الخائض وإنما المتناقض أن يجتمع التحليل والتحريم في حالة واحدة لشخص واحد في فعل واحد من وجه واحد فأذا تطرق العدد والانفصال إلى شيء من هذه الجملة انقضى التناقض حتى تقول الصلاة في المدار المنصوبة حرام قربة في حالة واحدة لشخص واحد لكن من وجه دون وجه فأذا اختلف الأحوال بنى التناقض ولا فرق بين أن يكون اختلاف الأحوال بالحيز والطهر والسفر والحضر أو بالعلم والجهل أو غلبة الظن فالمصلاة حرام على المحدث إذا علم أنه محدث واجبة عليه إذا جهل كونه محدثاً ولو قال الشارع يحل ركوب البحر لمن غلب على ظنه السلامة ويحرم على من غلب على ظنه الهلاك فقلب على ظن الجبان الهلاك وعلى ظن الجسور السلامة حرم على الجبان وحل للجسور لاخلاف حالهما، وكذلك لو صرح الشارع وقال من غلب على ظنه أن التبيذ بائعاً أشبه فقد حرمة عليه ومن غلب على ظنه أنه بالمباحات أشبه فقد حلت له لم يتناقض فصرح مذهبا أن لو نطق به الشرع لم يكن متناقضاً ولا محالاً ومذهب الخصم لو صرح به الشرع كان محالاً وهو أن يقول كلفك الثور على مالا دليل عليه أو يقول كلفك الثور على ما عليه دليل لكن لو تركته مع القدرة لم تأثم فيكون الأول محالاً من جهة تكليف مالا يطاق ويكون الثاني محالاً من جهة تناقض حد الأمر إذ حد الأمر ما يصح تاركه * الجواب الثاني أن نقول لو سلمنا أن الحبل والحرمه وصف للأعيان أيضاً لم يتناقض إذ يكون من الأوصاف الإضافية ولا يتناقض أن يكون الشخص الواحد أباً ابناً لكن لشخصين وأن يكون الشيء مجهولاً ومعلوماً لكن لاثنين وتكون المرأة حلالاً حراماً لرجلين كالنكوحه حرام للأجنبي حلال للزوج والمية حرام للمختار حلال للضطر * الجواب الثالث هو أن التناقض ما ركه الخصم فانه ائتم كل محصل لم يهتد هذان المراسي أن كل مجتهد يجب عليه أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده وبمضى بتركه فاجتهدان في القبلة يجب على أحدهما استقبال جهة يحرم على الآخر استقبالها فان المصيب لا يتميز عن المخطئ فيجب على كل واحد منهما العمل بتقيض ما يعمل به الآخر (الشبهة الثانية) قولهم إن سلمنا لكم أن هذا المذهب ليس بمحال في نفسه لو صرح الشرع به فهو مؤد إلى المحال في بعض الصور وما يؤدي إلى المحال فهو عمال ، فأداه إلى المحال فهو في حق المجتهد بأن يتقادم عنده دليلاً فيتحيز عنكم بين الشيء وتقيضه في حالة واحدة . وأما في حق صاحب الواقعة

فإذا نكح مجتهد مجتهد ثم قال لها أنت بائن وراجعا والزوجة حنفية ترى الكنايات
 قاطعة للعممة والرجعة فيسلط الزوج على مطالبتها بالوطء ويجب عليها مع تسلط الزوج عليها منعه وكذلك
 إذا نكح بخير ولي أولا ثم نكح آخر بولي فإن كان كل واحد من المذهبين حقا فالمرأة حلال للزوجين وهذا
 محال ، ويمكن أن يستعمل هذا في نصرة الشبهة الأولى والاعتراض على ما ذكرنا من دفع التناقض ورده
 إلى شخصين فقد تكلموا بقرره في حق شخص واحد * والجواب من أوجه : وحاصله أنه لا إشكال في
 هذه المسائل ولا استحالة وما فيه من الاشكال فيقلب عليهم ولا يختص اشكاله بهذا المذهب . أما
 المجتهد إذا تعارض عنده دليلان فلنا فيه رأيان : أحدهما وهو الذي ننصره في هذه المسئلة أنه يتوقف ويطلب
 الدليل من موضع آخر لأنه مأمور باتباع غالب الظن ولم يلب على ظنه شيء فقولنا فيه قولكم فانه وإن
 كان أحدهما حقا عندهم فقد تعذر عليه الوصول اليه وهذا يقطع مادة الاشكال ، وعلى رأي نقول يتخير بأي دليل
 شاء ، وسنفرده هذه المسئلة بالذكر وننبه على غورها . أما الثانية فقولنا فيها أيضا قولكم فإن المصيب وإن كان واحداً
 عندهم فلا يميز عن الخطيء ويجب على الخطيء في الحال العمل بموجب اجتهاده لجهله بكونه غلطاً إذ لا يميز
 عن صاحبه فقد أوجبوا عليها المنع وأباحوا للزوج الطلب فقد ركبا المحال إن كان هذا محالاً فيقولون إنه
 ليس بمحال وهو جوابنا الثاني ، ووجهه أن إيجاب المنع عليها لا يتناقض بإباحة الطلب للزوج ولا بإيجابه بل
 للسيد أن يقول لأحد عبديه أوجبت عليك سلب فرس الآخر ، ويقول للآخر أوجبت عليك منعه ودفعه
 ويقول لهذا إن لم تسلب طابقتك ويقول للآخر إن لم تحفظ طابقتك وكذلك يجب على ولي الطفل أن يطلب
 غرامة مال الطفل إذا أخيره إعلان بأنه ألقه طفل آخر ويجب على ولي الطفل المنسوب إلى الاتلاف إذا ما ين
 صدور الاتلاف من غير الطفل أو علم كذب الشاهدين أن يمنع ويدفع فيجب الطلب على أحدهما والدفع على
 الآخر مؤاخذه لكل واحد بموجب اعتقاده . نعم هذا السؤال يحسن من منكرى الاجتهاد من التعليمية وغيرهم
 إذ يقولون أصل الاجتهاد باطل لأدائه إلى هذا النوع من التناقض وجوابه ما ذكرنا وتقال به على مذهبه أيضا
 بما لا يبعد عنه محيصا فنقول ان أنكرت الظنون لم تنكح القواطع وسعى الانسان في هلاك نفسه أو أهله غيره
 حرام بالقواطع فلو اضطر شخصان إلى قدر من الميتة لآبى إلى البسد رمى أحدهما ولو قماه أو تركه ماتا ولو
 أخذ أحدهما هلك الآخر ولو وكله إليه أهلك نفسه فإذا يجب عليه وكيفما قال فهو مناقض ولا مخلص فإن
 أوجب على كل واحد أن يأخذ فقد أوجب الأخذ على هذا وأوجب الدفع على ذاك فإن أوجب عليها
 الترك فقد أوجب أهلا كهما جميعا وإن خص أحدهما بالأخذ فهو تحكيم وإن قال يصير كل واحد منهما بين
 الأخذ والترك فقد سلط هذا على الأخذ وذاك على الدفع فإن أحدهما لو اختار الأخذ واختار الآخر الدفع
 جاز وهو أيضا متناقض بزعمهم فإذا يقولون ؟ والمختار عندنا في هذه الصورة التحخير لكل واحد فانه أما يجب
 الأخذ إذا لم يهلك غيره وإنما يجب الترك والا يثار إذا لم يهلك نفسه فإذا تعارضا تخيرا ويعمل أن يقرع
 بينهما كيتين متعارضتين . وأما المسئلة الثانية إذا نشب الخصام بين الزوج وزوجه أحمل وجهين : أحدهما
 أن يقول يلزمهما الرغ إلى حاكم البلد فإن قضى بنبوت الرجعة لزم تقديم اجتهاد الحاكم على اجتهاد أنفسهما
 وحل لها مخالفة اجتهاد أنفسهما إذ اجتهاد الحاكم أولى من اجتهادها لضرورة رفع المحصنات فإن عجزا عن
 حاكم فعليهما تحكيم مأم فيقضى بينهما فإن لم يفعلا أمما وعميما وكل ذلك احتمالات تقهية ويعمل أن يتركا
 متنازعين ولا يأتى بتأنيها فانه تكليف بتقيضين في حق شخصين فلا يتناقض . وأما المسئلة الثالثة وهى أن
 تنكح بولي من نكحت بغيرولي فنقول إن كان النكاح بلاولى صدر من حنفى فحقه ذلك فقد صح النكاح في حقه والنكاح
 الثانى بعده باطل قطعا لأنها صارت زوجة للأول وإن كان الحنفى عقبة باجتهاد نفسه واتصل به قضاء حنفى

فذلك أوكد فإن كان مقلدا فقد صبح أيضاً في حقه وإن صدر العقد من شفعوى على خلاف معتقده أحسن
أمرين : أحدهما أن قطع بطلانه فانا إنما نجعله حقا إذا صدر من معتقده عن تقليد أو اجتهاد حيث لا يأثم
ولا يصح وهذا قد عصى فهو مخطئ . ويحتمل أن يقال ما لم يطلق أو لم يقض حاكم بطلانه فلا يحل لغيره
لأنه نكاح بصدد أن يقضى به حنفى فينضم سيل نقضه فلا يقدر نكاح آخر قبل نقضه وقد اختلفوا في
أن الحنفى لو قضى لشفعوى بشعة الجار أو بصحة النكاح بلا ولي فهل يؤثر قضاؤه في الإحلال باطنا فغلا
أوبحيفة وجعل القضاء بشهادة الزور بغير الحكم باطنا فيا للفاضي فيه ولاية التمسك والعقد وغلا قوم فقالوا
لا يحل القضاء شيئا بل يبقى على ما كان عليه وإن كان قضاؤه في محل الاجتهاد . وقال قوم يؤثر في محل الاجتهاد
وبغير الحكم باطنا ولا يؤثر حيث قاله أوبحيفة وهذه احتمالات فقهية لا يستحيل شيء منها فيختار منها ما نشاء
فلا يتناقض ولا يلزمنا في الأصول تصحيح واحد من هذه الاختيارات الفقهية فانها ظنيات محتملة لكل مجتهد
أيضا فيها مصيب . (الشبهة الثالثة) تمسكهم بطريق الدلالة بقولهم لو صبح ما ذكرتموه لحاز لكل واحد من
المجتهدين في القبلة والائمين إذا اختلف اجتهادها أن يقتدى بالآخر لأن صلاة كل واحد صحيحة فلم
لا يقتدى بمن صحت صلاته وكذلك ينبغي أن يصح اقتداء الشافعى بحنفى إذا ترك فاتحة وصلاة الحنفى أيضا
صحيحة لأنه بناها على الاجتهاد فلما اتفقت الأمة على فساد هذا الاقتداء دل على أن الحق واحد *
والجواب أن الاتفاق في هذا غير مسلم فمن العلماء من جواز الاقتداء مع اختلاف المذاهب وهو متقدح لأن
كل معصي يصلي لنفسه ولا يجب الاقتداء إلا بمن هو في صلاة وصلاة الإمام غير مقطوع ببطلانها
فكيف يمنع الاقتداء ولو بان كون الإمام جنبا ربما لم يجب قضاء الصلاة ولو سلمنا فنقول إنما يجوز
الاقتداء بمن صحت صلاته في حق المقتدى وللمقتدى أن يقول صلاة الإمام صحيحة في حقه لأنها على وفق
اعتقاده فاسدة في حق لأنها على خلاف اعتقادي فظهر أثر صحتها في كل ما يخص المجتهد . أما ما يتعلق بمخالفته
فينزل منزلة الباطل والاقتداء يتعلق بالمقتدى فصلاته لا تملح لقدمه من يعتقد فسادها في حق نفسه وإن
كان يعتقد صحتها في حق غيره والدليل عليه أن الإمام وإن صلى بغير فاتحة فيحتمل صلاته الصحة بالاتفاق
إنما الشافعى لا يقطع بطلانه فلم يفسد اقتداؤه بمن تجوز صحة صلاته ويجوز بطلانها وكل إمام فيحتمل أن تكون
صلاته باطلة بحدث أو نجاسة لا يعرفها المقتدى ولا تبطل صلاته بالاحتمال فلا سبب لها إلا أنها باطلة في
اعتقاده وبموجب اجتهاده ونحن نقول هي باطلة بموجب اعتقاده في حقه لا في حق إمامه وبطلانها في حقه
كأن لبطلان اقتداؤه (الشبهة الرابعة) قولهم إن صبح تصويب المجتهدين فينبغي أن تغلوى بساط المناظرات في التروع
لأن مقصود المناظرة دعوة المحصن إلى الانتقال عن مذهبه فلم يدع إلى الانتقال بل ينبغي أن يقال ما اعتقده
فهو حق فلا زمة قانه لا فضل لمذهبي على مذهبك فللمناظرة إما واجبة وإما أدب وإما مفيدة ولا يلقى شيء من ذلك
وجه مع التصويب * والجواب أنا لا ننكر أن جماعة من ضيفة الفقهاء يتناظرون لدعوة المحصن إلى الانتقال
لظنهم أن للمصيب واحد بل لاعتقادهم في أنفسهم أنهم المصيبون وأن خصمهم مخطئ على التصيب أما المحصلون
فلا يتناظرون في التروع لذلك لكن يعتقدون وجوب المناظرة لفرضين واستصحابها لسعة أغراض . أما
الوجوب فمى موضعين : أحدهما أن يجوز أنه يكون في المسئلة دليل قاطع من نص أو ما في معنى النص أو دليل
عقل قاطع فيا يتنازع فيه في تحقيق مناط الحكم ولو عثر عليه لامتنع القن والاجتهاد فلهي الهاجنة والمناظرة
حتى يتكشف اعتقاد القاطع الذي يأثم ببعضه بالغلة عنه . الثاني أن يتراض عبده دليلان ويستر عليه
الترجيح فيستعين بالمباحثة على طلب الترجيح فانا وإن قلنا على رأى أنه يتخير فاما يتخير إذا حصل اليأس

عن طلب الترجيح وإنما يحصل اليأس بكثرة المباحة . وأما التدب في مواضع : الأول أن يعتقد فيه أنه معاند فيها بقوله غير معتقد له وأنه إنما يخالف حسداً أو عناداً أو نكراً فيناظر ليزيل عنهم معصية سوء الظن ويبين أنه يقوله عن اعتقاد واجتهاد . الثاني أن ينسب إلى الخطأ وأنه قد خالف دليلاً قطعاً فيعلم جهلهم فيناظر ليزيل عنهم الجهل كما أزال في الأول معصية التهمة . الثالث أن يبين الخصم على طريقه في الاجتهاد حتى إذا فسد ما عنده لم يتوقف ولم يتخير وكان طريقه عنده عتيداً يرجع إليه إذا فسد ما عنده وتغير فيه ظنه . الرابع أن يعتقد أن مذهبه أثقل وأشد وهو لذلك أفضل وأجزل ثواباً فيسعى في استرجار الخصم من الفاضل إلى الأفضل ومن الحق إلى الأحق . الخامس أنه يفيد المستمعين معرفة طرق الاجتهاد وبذلك لهم مسلكه ويحرك دواعيهم إلى نيل رتبة الاجتهاد ويهديهم إلى طريقه فيكون كالماونة على الطاعات والترغيب في القربات . السادس وهو الأهم وهو أن يستفيد هو وخصمه تذييل طرق النظر في الدليل حتى يترق من الظنيات إلى ما ألحق فيه واحد من الأصول فيحصل بالمناظرة نوع من الارتياض وتشعيز الحاطر وتقوية المنة في طلب الحقائق ليرتقى به إلى نظر هو فرض عينه إن لم يكن في البلد من يقوم به أو كان قد وقع الشك في أصل من الأصول أو إلى ما هو فرض على الكفاية إذ لا بد في كل بلد من عالم ملي يكشف مضللات أصول الدين ومالا يوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب متعين وإن لم يكن إليه طريق سواء وإن كان إليه طريق سواء فيكون هو إحدى خصال الواجب فهذا في بعض الصور يلتحق بالمناظرة الواجبة لهذه فوائد مناظرات المحصلين دون الضعفاء المقتربين حين يطلبون من الخصم الانتقال ويفتون بأنه يجب على خصمهم العمل بما غلب على ظنه وأنه لو وافقه على خلاف اجتهاد نفسه عصى وأثم وهل في عالم الله تناقض أظهر منه فهذه شبههم العقلية . أما شبه التقلية فخمس : الأولى تسببهم بقوله تعالى « وداود وسليمان إذ يحكما في الحرب إذ قضت فيهم غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين فقهمنها سليمان وكلا آتينا حكماً وعلماً » وهذا يدل على اختصاص سليمان بمدرسة الحق وأنت الحق واحد « الجواب من ثلاثة أوجه : الأول أنه من أين صبح أنهما بالاجتهاد حكما ومن العلماء من منع اجتهاد الأنبياء عقلاً ، ومنهم من منعه سمياً ومن أجاز أحوال الخطأ عليهم ، فكيف ينسب الخطأ إلى داود عليه السلام ومن أين يعلم أنه قال ما قال عن اجتهاد . الثاني أن الآية أدل على تقيض مذهبهم إذ قال « وكلا آتينا حكماً وعلماً » والباطل والخطأ يكون ظناً وجهاً لا حكماً وعلماً ومن قضى بخلاف حكم الله تعالى لا يوصف بأنه حكم الله وأنه الحكم والعلم الذي آتاه الله لاسياً في معرض المدح والتثناء « قل قيل » فما معنى قوله تعالى « فقهمنها سليمان » قلنا لا يلزمنا ذكر ذلك بعد أن أبلغنا نسبة الخطأ إلى داود . الجواب الثالث التأويل وهو أنه يحمل أنهما كانا مأذنين في الحكم باجتهادهما حكماً وهما محققان ثم نزل الوحي على وفق اجتهاد سليمان فنصار ذلك حقاً متعيناً ينزل الوحي على سليمان بخلافه لكن لزومه على سليمان أضيف إليه ويهين تنزيل ذلك على الوحي إذ نقل المفسرون أن سليمان حكم بأنه يسلم للماشية إلى صاحب الزرع حتى ينفع بذرهما ونسلها وصوبها حولاً كاملاً وهذا إما يكون حقاً وعدلاً إذا علم أن الحاصل منه في جميع السنة يساوي ماقت على صاحب الزرع وذلك يدركه علام القيوب ولا يعرف بالاجتهاد (الشبهة الثانية) قوله تعالى « لعلهم الذين يستنبطونه منهم » وقوله « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم » فدل على أن في مجال النظر حقاً متعيناً يبركه المستنبط ، وهذا قاسد من وجهين : أحدهما أنه ربما أراد به الحق فيما ألحق فيه واحد من العقليات والسمميات القطعيات إذ منها ما يعلم بطريق قطع نظري مستنبط . والثاني أنه ليس فيه تخصيص بعض العلماء فكل ما أفضى إليه نظر عالم فهو

استنباطه وتأويله وهو حق مستنبط وتأويل أذن للعلماء فيه دون العوام وجعل الحق في حق العوام الحق الذي استنبطه العلماء بنظرم وتأويلهم فهذا لا يدل على تحفظ البعض (الشبهة الثالثة) قوله عليه السلام «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر» ندل أن فيه خطأ وصوابا وقد ادعيت استحالة الخطأ في الاجتهاد والجواب من وجهين: الأول أن هذا هو القاطع على أن كل واحد مصيب اذ له أجر وإلا فاطغىء الحاكم بغير حكم الله تعالى كيف يستحق الأجر. الثاني هو أنا لا نتكسر إطلاق اسم الخطأ على سبيل الاضائة إلى مطلوبه لا إلى ماوجب عليه فإن الحاكم يطلب رد المال الى مستحقه وقد يخطئ ذلك فيكون مخطئا فيما طلبه مصيبا فيما هو حكم الله تعالى عليه وهو اتباع ماغلب على ظنه من صدق الشهود، وكذلك كل من اجتهد في القبلة يقال أخطأ أي أخطأ ما طلبه ولم يجب عليه الوصول الى مطلوبه بل الواجب استقبال جهة بظن أن مطلوبه فيها (فان قيل) ولم كان للمصيب أجران وهما في التكليف وأداء ما كلفا سواء قلنا لقضاء الله تعالى وقدره وإرادته فانه لو جعل للمخطئ أجران لكان له ذلك وله أن يضاعف الأجر على أخف العملين لأن ذلك منه تفصيل ثم السبب فيه أنه أدى ما كلف وحكم بالنص اذ بلغه والآخر حرم الحكم بالنص اذ لم يبلغه ولم يكلف اصابته لجزء قفاته فضل التكليف والامتنال وهذا يتقدح في كل مسألة فيها نص وفي كل اجتهاد يعلق ويحقق مناط الحكم كأروش الجنائيات وقد ركنا في الأعراب فان فيها حقيقة معينة عند الله تعالى وإن لم يكف المجتهد طلبها وهو جار في المسائل التي لا نص فيها عند من قال في كل مسألة حكم معين وأشبه عند الله تعالى وسيأتي وجه فساد به هذا ان شاء الله تعالى (الشبهة الرابعة) تمسكهم بقوله تعالى ولا تفرقوا واذكروا نعمت الله عليكم، ولا تنازعوا فتفشلوا، ولا تكونوا كالكاذبين تفرقوا واختلفوا، ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك. والاجماع من عند الحق على الآية والموافقة والنهي عن الفرقة ندل أن الحق واحد ومذهبكم أن دين الله مختلف ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا. والجواب من أوجه: الأول أن اختلاف الحكم باختلاف الأحوال في العلم والجهل والظن والاختلاف باختلاف السفر والقامة والحض والطهر والحرة والرق والاضطرار والاختيار. الثاني أن الأمة مجمعة على أنه يجب على المختلفين في الاجتهاد أن يحكم كل واحد بموجب اجتهاده وهو مخالف لغيره والأمر باتباع المختلف أمر بالاختلاف فهذا يتقلب عليكم إشكاله وإنما يصح هذا السؤال من منكرى أصل الاجتهاد. الثالث وهو جواب منكرى أصل الاجتهاد أيضا أنه لو كان المراد ماذكروه لما جاز للمجتهدين في القبلة أن يصلوا الى جهات مختلفة مع أن القبلة عند الله تعالى واحدة ولما جاز في الكفارات المختلفة أن يحق واحد ويصوم آخر ولما جاز للمضطرين إلى ميتة لا تقى برمي جميعهم أن يقتارعوا ولا جاز الاجتهاد في أروش الجنائيات وتقدر التفقات وفي مصالح الحرب وكل ماسميتها بتحقيق مناط الحكم وذلك كله ضروري في الدين وليس مرادنا الاختلاف المنهى عنه بل المنهى عنه الاختلاف في أصول الدين وعلى الولاية والأمة (الشبهة الخامسة) قولهم حسمت إمكان الخطأ في الاجتهاد والصحابة مجمعون على الحذر من الخطأ حتى قال أبو بكر رضي الله عنه أقول في السكالة رأيي فان كان صوابا فمن الله وإن كان خطأ فمن الشيطان. وقال علي لمير رضي الله عنهما إن لم يجهدوا فقد غشوا وإن اجتهدوا فقد أخطوا أما الائم فأرجو أن يكون عنك زائلا وأما الدينة فليك. ولما كتب أبو موسى كتابا عن عمر كتب فيه هذا ما أرى الله عمر فقال ابعه واكتب هذا ما أرى عمر قال يك خطأ فمن عمر. وقال في جواب للرأة التي ردت عليه في النهي عن المبالغة في النهي حيث ذكرت القنطار في الكتاب أصابت امرأة وأخطأ عمر. وقال ابن مسعود في القوض إن كان خطأ فني ومن الشيطان بعد أن اجتهد شهرا. الجواب أنا ثبت الخطأ في أربعة أجناس أن يصدر الاجتهاد من غير أهل أولا يستتم المجتهد نظره أو يرضه في غير محله بل في موضع فيه دليل قاطع أو يخالف في اجتهاده دليلا قاطعا كما ذكرناه في باب

مثارات إفساد القياس وإنما ذكرنا عشرة أوجه تبطل القياس قطعا لا ظنا فجميع هذا مجال الخطأ وإنما يتبقى الخطأ متى صدر الاجتهاد من أهله وتم في نفسه ووضع في عمله ولم يقع غالطا لدليل قاطع ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى ما طلب لا إلى ما وجب كما في القبلة وتحقيق مناط الأحكام فمن ذكره من الصحابة قالا إن كان اعتقد أن الخطأ ممكن وذهب مذهب من قال للمصيب واحد أو خاف على نفسه أن يكون قد خالف دليلا قاطعا غفل عنه أو لم يستتم نظره ولم يستفرغ تمام وسعه أو يخاف أن لا يكون أهلا للنظر في تلك المسئلة أو أمن ذلك كله لكن قال ما قال إظهارا للتواضع والخوف من الله تعالى كما يقولون أنا مؤمن بالله إن شاء الله مع أنهم لم يشكوا في إيمانهم ثم جميع ما ذكرنا أخبار آحاد لا يقوم بها حجة ويتطرق اليها الاحتمال المذكور فلا يتدفع بها البراهين القاطعة التي ذكرناها (مسئلة) القول في نفي حكم معين في المجهدات أما من ذهب إلى أن المصيب واحد فقد وضع في كل مسئلة حكما معيناً هو قبلة الطالب ومقصد طلبه فيصيب أو يخطئ، أما المصوبة فقد اخطأوا فيه فذهب بعضهم إلى إيجاباته وإليه تشير نصوص الشافعي رحمه الله لأنه لا بد للطالب من مطلوب وربما عبروا عنه بأن مطلوب المجهد الأثني عند الله تعالى والأشبه معين عند الله، والبرهان السكاشف للقطاعين هذا السلام لهم هو أنا نقول للمسائل منقسمة إلى ماورد فيها نص وإلى ما لم يرد، أما ماورد فيه نص فالنص كما تم مقطوع به من جهة الشرع لكن لا يصير حكما في حق المجهد إلا إذا بلغه وعثر عليه أو كان عليه دليل قاطع ييسر معه العثور عليه إن لم يقصر في طلبه فهذا مطلوب المجهد وطلبه واجب وإذا لم يصيب فهو مقصر آثم. أما إذا لم يكن إليه طريق متيسر قاطع كما في النهي عن الخبارة وتحويل القبلة قبل بلوغ الخبر فقد بينا أن ذلك حكم في حق من بلغه لا في حق من لم يبلغه لكنه عرضة أن يصير حكما فهو حكم بالقوة لا بالفعل وإنما يصير حكما بالبلوغ أو تيسر طريقه على وجه يأثم من لا يصيبه فمن قال في هذه المسائل حكم معين لله تعالى وأراد به أنه حكم موضوع ليصير حكما في حق المكلف إذا بلغه وقبل البلوغ وتيسر الطريق ليس حكما في حقه بالفعل بل بالقوة فهو صادق وإن أراد به غيره فهو باطل. أما المسائل التي لا نص فيها فيعلم أنه لا حكم فيها لأن حكم الله تعالى خطابه وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول أو يدل عليه دليل قاطع من فعل النبي عليه السلام أو سكوتة فانه قد يعرفنا خطاب الله تعالى من غير استماع صيغة فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم فقليل النبيذ إن اعتقد فيه كونه عند الله حراما فعنى تحريمه انه قيل فيه لا تشربوه وهذا خطاب والمخاطب يستدعي مخاطبا والمخاطب به هم الملائكة أو الجن أو الآدميون ولا بد أن يكون المخاطب به هم المكلفون من الآدميين ومتى خاطبوا ولم ينزل فيه نص بل هو مسكوت عنه غير منطوق به ولا مدلول عليه بدليل قاطع سوى النطق فإذا لا يعقل خطاب لا مخاطب به كما لا يعقل علم لا معلوم له وقتل لا مقتول له ويستحيل أن يخاطب من لا يسمع الخطاب ولا يعرفه بدليل قاطع (فان قيل) عليه أدلة ظنية (قلنا) قد بينا أن تسمية الامارات أدلة مجاز فان الامارات لا توجب الظن لذاتها بل تختلف بالإضافة لما لا يبعد الظن يزيد فقد يفيد لعمر وما يفيد لزيد حكما فقد يفيد لعمر ونقيضه وقد يختلف تأثيره في حق زيد في حائذين فلا يكون طريقا إلى المعرفة ولو كان طريقا لعنى إذا لم يصبه فسبب هذا التلط إطلاق اسم الدليل على الامارات مجازا فظن أنه دليل عقق. وإنما الظن عبارة عن ميل النفس إلى شيء واستحسان للمصالح كاستحسان الصور فمن وافق طبعه صورة مال اليها وغير عنها بالحسن وذلك قد يخالف طبع غيره فيعبر عنه بالقيح حيث ينفر عنه، فالأحمر حسن عند قوم قبيح عند قوم فهي أمور إضافية ليس لها حقيقة في نفسها فلو قال قال الأحمر حسن عند الله أو قبيح. قلنا لا حقيقة لسنه وقبحه عند الله إلا موافقته لبعض الطباع ومخالفته لبعضها وهو عند الله كما هو عند الناس فهو عند الله

حسن عند زيد قبيح عند عمرو إذ لا معنى لحسنه إلا موافقته طبع زيد ولا معنى لقبحه إلا مخالفته لطبع عمرو وكذلك تحريك الرعدة للفضائل والتفاوت في العطاء هو حسن عند عمر رضى الله عنه موافق لرأيه وهو بعينه ليس موافقا لأبي بكر رضى الله عنه بل الحسن عنده أن يجعل الدنيا بلافا ولا يلتفت إليها ، فهذه الحقيقة في الظنون ينبغي أن تهتم حتى يتكشف النطاء وإنما غلط فيه الفقهاء من حيث ظنوا أن الحلال والحرام وصف للأعيان كما ظن قوم أن الحسن والقبح وصف للذوات . فان قيل نحن لانكر أن ما لم يرد فيه نطق ولا دليل قاطع فليس فيه حكم نازل موضوع لكن نرى بالأشبه فيما هو قوله للطالب الحكم الذى كان الله يزل أو أنزله وربما كان الشارع بقوله أو روجع في تلك المسئلة . قلنا هذا هو الحكم بالقوة وما كان يزل لو نزل إنما يكون حكما لو نزل فقبل نزوله ليس حكما ، فقد ظهر أنه لاحكم ومن أخطأ لم . طوى الحكم بل أخطأ ما كان له لعله سيصير حكما لو جرى في تقدير الله انزاله ولم يجر في تقديره فلا معنى له ويلزم من هذا أن يجوز خطأ المجتهدين جميعا في تقديره واصابة المجتهدين جميعا قائما بما كان ينزل أو أنزل التغيير بين المذهبين وتصويب كل من قال فيه قولاً كيثا قال أو ينزل تخطئة كل من قطع القول بآيات أو نفي حيث يصح بين الحكمين فان هذه التجوزات لا تنحصر فيما يعلم الله صلاح العباد في أن لا يضع في الواقع حكما بل يجعل حكما تابعا لأذن المجتهدين فتقدم بما يظنون ويطلق مذهب من يقول فيها بحكم معين فيكون في هذا تخطئة كل من أثبت من المجتهدين حكما معينا نفي أو إثباتا . احتجوا بأن قالوا إنما اضطرا إلى هذا ضرورة الطلب فانه يستدعى مطلوبا فمن عذر أنما ليس بآدم ولا جاهل لا يصور أن يطلب الظن أو العلم بمجهله وعلمه ومن اعتمد أن العالم خال عن وصف القدم والحديث هل يصور أن يطلب ما يعتقد اعتقاده فاذا اعتقد الطالب أن قليل التبيذ ليس عند الله حراما ولا حلالا فكيف يجتهد في طلب أخذها قلنا فقد أخطأتم إذ ظنتم أن المجتهد يطلب حكم الله مع علمه بأن حكم الله خطابه فان الواقعة لا نص فيها ولا خطاب بل إنما يطلب غلبة الظن وهو كن كان على ساحل البحر وقيل له إن غلب على ظنك السلامة أيسح لك الركوب وإن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب وقيل حمول الظن لاحكامهم عليك وإنما حكمه يترتب على ظنك وينبع ظنك بعد حموله فهو يطلب الظن دون الإباحة والتحرير (فان قيل) هذا في البحر معقول لأنه ينظر في أمارات الهلاك والسلامة فذلك مطلوبه والاباحة والتحرير أمر وراعه وفي مسألتنا لا مطلوب سوى الحكم (قلنا) من هنا غلطتم فانه لا فرق بين المصورين ونحن نكشف ذلك بالأمثلة فنقول لو قلنا للشارع ما حكم الله تعالى في العطاء الواجب التسوية أو التفضيل فقال حكم الله على كل امام ظن أن المصالح في التسوية هو التسوية وحكمه على كل من ظن أن للمصلحة في التفضيل التفضيل ولا حكم عليهم قبل تحصيل الظن إنما يصحده حكمه بالظن وعده كما يصحده الحكم على رابك البحر بعد الظن ويصحده على قاضيين شهد عندهما في واقعتين شخصان وجوب القبول وجوب الرد عند ظن المصدق وظن الكاذب فيجب على أحدهما التصديق وعلى الآخر التكذيب . وكذلك إذا قلنا ما حكمه في قليل التبيذ فقال حكمه تحريم الشرب على من ظن أن حرمت قليل الخمر لأنه يدعو إلى كثيره والتحليل لمن ظن أن حرمت الخمر لعينها لانهذه العلة ولا حكم لله تعالى قبل هذا الظن . وكذلك إذا قلنا ما حكم الله في قيمة العبد أنضرب على المارقة أم على الجاني فقال حكم الله تعالى على من ظن أنه بالحر أشبه الضرب على المارقة وعلى من ظن أنه بالبيمة أشبه الضرب على الجاني . وكذلك نقول ما حكم الله في المفاضلة في بيع الجنس والبطيخ فقال حكم الله على من ظن أن حرمت ربا الفضل في البر لأنه مطعوم تحريم البطيخ دون الجنس وعلى من ظن أن حرمة السكيل تحريم الجنس دون البطيخ معنى فان قيل فما علة تحريمها البر عند الله أم العلم أم السكيل أم القوت فنقول كل واحد من العلم والسكيل لا يصلح أن يكون علة لذاتها بل كونها علة أنها علامة فمن ظن أن السكيل

علامة فهو علامة في حقه دون من ظن أن علامته الطم وليست العلامة وصفا ذاتيا كالقديم والحدث العالم حتى يجب أن يكون في علم الله على أحد الوصفين لاحالة بل هو أمر وضعي والوضع يختلف بالإضافة وقد وضعته كذلك فهذا لو صرح الشارع به فهو مقول وجواب المحصن لو صرح به كان محالا وهو أن يكون الله حكيم ليس بخطاب ولا يتعلق بمخاطب ومكلف فإن هذا يضاد حد الحكم وحقيقته أو يقول تعلق لكن لا طريق له إلى معرفته فهو محال لما فيه من تكليف مالا يطاق أو يقول له طريق إلى معرفته وقد أمر به لكنه لا يصح تركه فهو أيضا يضاد حد الواجب ويضاد حد الإجماع المنتقد على أن المجتهد يجب عليه العمل بموجب اجتهاده فكيف يجب عليه مع ذلك ضده وكيف يكون مأمورا باستقبال القبلة من غلب على ظنه أن القبلة في جهة أخرى ، بل بالإجماع لو خالف اجتهاد نفسه واستقبل جهة أخرى فاتفق أن كان جهة القبلة عصى ولزمه القضاء ، فاستبان أن ذلك الاجتهاد الشرعي على الممكن دون المحال هذا حكم التائيم والتصويب ونذكر بقية أحكام الاجتهاد في صور مسائل

(مسئلة) إذا تعارض دليلان عند المجتهد وعجز عن الترجيح ولم يجد دليلا من موضع آخر وتخير فالذين ذهبوا إلى أن المصيب واحد يقولون هذا بجزم المجتهد وإلا فليس في أدلة الشرع تعارض من غير ترجيح فيلزم التوقف أو الأخذ بالاحتياط أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح ، وأما المصوبة فاختلفوا فمنهم من قال بالتوقف لأنه معتد باتباع غالب الظن ولم يغلب عليه ظن شيء وهذا هو الأسلم الأسهل وقال القاضي يصح لأنه تعارض عنده دليلان وليس أحدهما أولى من الآخر فيعمل بأيهما شاء وهذا ربما يستنكر ويستبعد ويقال كيف يخفى في حال واحدة بين الشيء وضده وليس هذا محالا لأن التخيير بين حكيمين مما ورد الشرع به كالتيخير بين خصال الكفارة ولو صرح الشرع بالتخيير كان له ذلك فقد اضطربنا إلى التخيير لأن الحكم تارة يؤخذ من النص وتارة من المصلحة وتارة من الشبه وتارة من الاستصحاب . فان نظرنا إلى النص فيجوز أن يتعارض في حقنا نصان ولا يتبين تاريخ أو يتعارض عومنان ولا يتبين ترجيح أو يتعارض استصحابان كما في مسائل تقابل الأصلين أو يتعارض شأنان بأن تدور المسئلة بين أصلين ويكون شبهه هذا كشيء ذاك أو يتعارض مصلحتان بحيث لا ترجيح . فلو قلنا يتوقف قلبي متى يتوقف وربما لا يقبل الحكم التأخير ولا يجزم مأخذا آخر للحكم ولا نجد مقتضا آخر يترجح عنده أو وجد من ترجح عنده بخيال هو قاسد عنده يعلم أنه لا يصلح للترجيح فكيف يرجح بما يعتقد أنه لا يصلح للترجيح بل لا سبيل إلا التخيير . كما لو اجمع على المعاي مفتيان استوى حللما عنده في العلم والورع ولم يجد ثالثا فلا طريق إلا التخيير وللفقهاء في تعارض البيتين مذاهب فمنهم من قال تقسم المال بينهما ومعناه تصديق البيتين وتقدير أنه قام لكل واحد سبب كالملك لكن ضاق المحل عن الوفاء بهما ولا ترجيح فصار كما لو استحقا بالشفعة إذ لكل واحد من الشفعين سبب كامل في استحقاق جميع الشقص المبيع لكن ضاق المحل فيوزع عليهما . وعلى الجملة الاحتمالات أربعة : إما العمل بالدليلين جميعا أو إسقاطهما جميعا أو تعيين أحدهما بالحكم أو التخيير ولا سبيل إلى الجمع محلا وإسقاطا لأنه متناقض ولا سبيل إلى التوقف إلى غير نهاية فان فيه تعطيل ولا سبيل إلى الحكم بتعيين أحدهما فلا يبقى إلا الرابع وهو التخيير كما في اجتناع اللتين على المأى (فان قيل) كما استباحات الأقسام الثلاثة فالتخيير أيضا جمع بين التقيضين فهو محال (قلنا) المحال ما لو صرح الشرع به لم يحل ولو قال الشارع من دخل الكعبة فله أن يستقبل أى جدار أراد فيتخير بين أن يستقبل جدارا أو يستدبره كان معقولا لأنه كيما فعل فهو مستقبل شيئا من الكعبة وكيفما تغلب قالها يتغلب . وكذلك إذا قال تعبدتكم باتباع الاستصحاب ثم تعارض استصحابان فكيفما تغلب فهو مستحب كما إذا عتق عن كفارته عبدا غائبا اتفق خبره فالأصل بقاء الحياة والأصل بقاء اشتغال الذمة فقد تعارضا ، وكذلك إذا علم المجتهد أن في التسوية في العطاء مصلحة وهي

الاحتراز عن وحشة الصدور بقدر التفاوت الذي لا يتقدر إلا بنوع من الاجتهاد وفي التفاوت مصلحة تحريك
 رغبات الفضائل وهما مصلحتان ربما تساوتا عند الله تعالى أيضا فكيفما قل فقد مال إلى مصلحة وكذلك
 قد نشبه المسئلة أصحابين شهما متساويا وقد أمرنا بإتياع الشبه فكيفما فعل فهو يمثل ومثاله قوله عليه السلام
 في زكاة الأبل في كل أربعين بنت لبون وفي كل خمسين حقة فمن له من الأبل مائتان فإن أخرج الحقائق فقد
 عمل بقوله عليه السلام في كل خمسين حقة وإن أخرج بنات لبون فقد عمل بقوله في كل أربعين بنت لبون
 وليس أحد الظننين بأولي من الآخر فيتغير فذلك عند تعارض الاستصحاب والمصلحة والشبه (فان قيل)
 التخيير بين التحريم وتقيضه برفع التحريم والتخيير بين الواجب وتركه برفع الوجوب والجمع بين الأختين بميلوكين
 إما أن يحرم أو لا يحرم فان قلنا بهما جميعا فهو متناقض (قلنا) يحمل أن يرجع عند تعارض الدليل الموجب
 والمسقط إلى الوجه الآخر وهو القول بالتساقط ويطلب الدليل من موضع آخر وبخص وجه التخيير بما لو ورد
 الشرع فيه بالتخيير لم يتناقض مما يضاها مسئلة بنات اللبون والحقاق وكالاختلاف في الحرم إذا جمع بين
 التحليلين الواجب عليه بذنة أو شاء إذ التخيير بينهما معقول فيحصل في تعارض الدليلين ثلاثة أوجه : وجه في
 التساقط ، ووجه في التخيير ، ووجه في التفصيل . وفصل بين ما يمكن التخيير فيه من الواجبات إذ يمكن
 التخيير فيها وبين ما يتعارض فيه الموجب والميسر أو المحرم والمبيح فلا يمكن التخيير فيه فيرجع إلى
 التساقط ، وإن أردنا الإصرار على وجوب التخيير مطلقا فله وجه أيضا وهو أنا نقول إنما يتناقض
 الوجوب جواز الترك مطلقا أما جوازه بشرط فلا بدليل أن الحج واجب على التراخي وإذا أخرتم مات قبل
 الأداء لم يلحق الله صاحبا عندنا إذا أخر مع العزم على الائتمال فجواز تركه بشرط العزم لا ينافي الوجوب بل
 المسافر غير بين أن يعلى أو با فرضا وبين أن يترك ركعتين فالركعتان واجبتان ويجوز أن يتركهما ولكن
 جاز تركهما بشرط أن يقصد الترخص وقبل صدقة قد تصدق الله بها على عباده فهو كن يستحق أربعة دراهم
 على غيره فقال له تصدقت عليك بدرهمين إن قبلت وإن لم تقبل وأنت بالأربعة قبلت الأربعة عن الدين الواجب
 فان شاء قبل الصدقة وأتى بدرهمين وإن شاء أتى بالأربعة عن الواجب ولا يتناقض فذلك في مسئلتنا إذا اقتضى
 استصحاب شغل الذمة إيجاب عتق آخر بعد أن عتق عبدا غائبا فلا يجوز له تركه إلا بشرط أن يقصد استصحاب
 الحياة ويعمل بموجبه فن لم يخطر له الدليل للمعارض أو خطر له ولم يقصد العمل وترك الواجب لم يجوز وكذلك
 إذا جمع قوله تعالى « وأن تجمعوا بين الأختين » حرم عليه الجمع بين المملوكين وأما يجوز له إذا قصد العمل
 بموجب الدليل الثاني وهو قوله تعالى « أو مملكت إيمانكم » كما قال عثمان أحطتها آية وحرمها آية . وسئل
 ابن عمر عن نذر صوم يوم من كل أسبوع فوافق يوم العيد فقال أمر الله بوفاء النذر ونهى النبي صلى الله عليه
 وسلم عن صوم يوم العيد ولم يزد على هذا معناه أنه إذا لم يظهر ترجيح فيحرم صوم العيد بالنهي ويجوز أن يصوم
 بشرط أن يقصد العمل بموجب الدليل الثاني وهو الأمر بالوفاء وكان ذلك جوازاً بشرط فلا يتناقض الواجب .
 وأما إذا تعارض الموجب والمحرّم فيتولد منه التخيير المطلق كالولي إذا لم يجد من اللبن إلا ما يسهل رمق أحد
 رضيحيه ولو قسم عليهما أو منحهما لآنا ولو أطعم أحدهما مات الآخر فإذا أمرنا إلى رضيع معين كان إطعامه
 واجبا لأن فيه أحياء وحراما لأن فيه هلاك غيره فتقول هو غير بين أن يطعم هذا فيهلك ذاك أو ذاك فيهلك
 هذا فلا سبيل إلا التخيير فإذا تعارض دليلان في واجبين كالشاة والبدنة في الجمع بين التحليلين تخير بينهما
 وإن تعارض دليل الوجوب ودليل الإباحة تخير بشرط قصد العمل بموجب الدليل الميسر كما يصير بين ترك
 الركعتين قصداً وبين إتمامهما لكن بشرط قصد الترخص . وإن تعارض الموجب والمحرّم حصل التخيير المطلق
 أيضا هذا طريق نصره اختيار القاضي في التخيير (فان قيل) تعارض دليلين من غير ترجيح حال وأما يخفى
 الترجيح على المجتهد (قلنا) وبم عرفتم استحالة ذلك فكما تعارض موجب بنات اللبون والحقاق فلم يستعمل أن

بما رخص استصحابان وشبهان ومصلحتان ويتفق الترجيح في علم الله تعالى ﴿فان قيل﴾ فامعنى قول الشافعى
المسئلة على قولين ﴿قلنا﴾ هو التخيير في بعض المواضع والتزدد في بعض المواضع كتردده في أن البسملة هل
هى آية في أول كل سورة فان ذلك لا يعتمد التخيير لأنه في نفسه أمر حقيقى ليس بإضافى فيكون الحق فيه
واحداً ﴿فان قيل﴾ فذهب التخيير بفضى إلى محال وهو أن يغير الحاكم المتخاصمين في شعبة الجوار أو
استفراق الجد لليراث أو للمقاسمة لأن حكم الله الخيرة ، وكذلك يغير الحقى العامى ، وكذلك يحكم بزيادة شعبة الجوار
ولعمرو بنقيضه ويوم السبت باستفراق الجد لليراث ويوم الأحد بالمقاسمة بل ثبتت الشفعة يوم الأحد
وتسترد يوم الاثنين بالرأى الآخر ﴿قلنا﴾ لا تخيير للمتخاصمين بين التقيضين لأن الحاكم منصوب لفصل الخصومة
عند التنازع فيلزمه أن يفصل الخصومة بأى رأى أراد كما لو تنازع الساعى والمالك في نبات اللبون والحقاق
وفى الشاة والدرام في الجيران قلنا كما يحكم بما أراد أما الرجوع فيه جائر لمصلحة الحكم أيضا فانه لو تغير
اجتهاده عند كم تغير فتواه ولا ينقض الحكم السابق للمصلحة . أما قضاءه يوم الأحد بخلاف قضائه يوم
السبت وفى حق ز يد بخلاف ما فى حق عمرو فا قولكم فيه لو تغير اجتهاده أليس ذلك جائزاً فكذلك إذا اجتمع
دليلان عليه عندنا كما فى الحقاق ونبات اللبون يجوز أن يشير بإشارات مختلفة فيأمر زيدا بنبات اللبون وعمراً
بالحقاق وعلى الجملة يجوز أن يغير الأمر الحكم أمر الفتوى لمصلحة الحكم كما لو تغير الاجتهاد فانه لا ينقض الحكم
الماضى ويحكم في المستقبل بالاجتهاد الثانى وكذلك المجتهد في القبلة إذا تراضى عنده دليلان في جهتين والصلاة
لا تعجل التأخير ولا يجتهد بقله قبله سبيل إلا أن يصير إحدى الجهتين فيصلى الى أى الجهتين شاء ولا يجوز له
أن يعدل إلى الجهتين الباقيتين اللتين دل اجتهاده على أن القبلة ليست فيهما فهذه أمور لوقع التصريح بها من الشارع
كان مقبولا ومعقولا وإليه الإشارة بقول على وعثمان رضى الله عنهما في الجمع بين الملوكتين أحطهما آتت حرمتها آية .
(مسئلة في نقض الاجتهاد) المجتهد إذا أداه اجتهاده الى أن الخلع فسخ ففكح امرأة خالها ثلاثاً ثم تغير اجتهاده
لزمه تسريحها ولم يجز له امساكها على خلاف اجتهاده ولو حكم بمصلحة النكاح كما حكم بفساد خال الزوج ثلاثاً ثم تغير
اجتهاده لم يفرق بين الزوجين ولم ينقض اجتهاده السابق بمصلحة النكاح لمصلحة الحكم فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد
لنقض النقض أيضا وتسلسل فاضطرت الأحكام ولم يوفق بها أما إذا نكح المقلد بفتوى مفت وأمسك زوجته بعد دور
الطلاق وقد تجز الطلاق بعد الدور ثم تغير اجتهاد المقلد فهل على المقلد تسريح زوجته هذا ربما يتردد فيه والصحيح
أنه يجب تسريحها كما لو تغير اجتهاد مقلده عن القبلة في أثناء الصلاة فانه يسهول الى الجهة الأخرى كما لو تغير
اجتهاده في نفسه وأما حكم الحاكم هو الذى لا ينقض ولكن بشرط أن لا يخاف نصا ولا دليلا قاطعاً فان أخطأ
النص نقضنا حكمه وكذلك إذا ثبتها لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه بحيث يعلم أنه لو تبين له
للم قطعاً بطلان حكمه فينقض الحكم (فان قيل) قد ذكرتم أن مخالف النص مصيب إذا لم يقصر لأن ذلك حكم الله
تعالى عليه بحسب حاله فلم ينقض حكمه قلنا نعم هو مصيب بشرط دوام الجهل لكن ظن أنه متطهر فحكم الله عليه وجوب
الصلاة ولو علم أنه محدث فحكم الله عليه تحريم الصلاة مع الحدث لكن عند الجهل الصلاة واجبة عليه وجوبا
حاصلا ناجزاً وهى حرام عليه بالقوة أى هي بصد أن يصير حراما لو علم أنه محدث فبما علم لزمه تدارك
ما مضى وكان ذلك صلاة بشرط دوام الجهل ، وكذلك مهما بلغ المجتهد النص نقض حكمه الواقع فكذلك
الحاكم الآخر المالم بالنص ينقض حكمه . وعند هذا نابه على دققة وهى أن ذكرنا أن اختلاف حال للمكلف
في الظن والملم باختلاف حاله في السفر والأقامة والطهر والحيض فيجوز أن يكون ذلك سببا لاختلاف الحكم

لكن بينهما فرق وهو أن من سقط عنه وجوب لسفره أو عجزه فلا يجب إزالة سفره وعجزه ليتحقق الوجوب ومن سقط عنه جهله وجب إزالة جهله فإن التعليم وتبليغ حكم الشرع وتبريف أسبابه واجب وكذلك يقول من صلى وعلى ثوبه نجاسة لا يرفعها تصح صلاته ولا يقضيها على قول من رأى في ثوبه تلك النجاسة يلزمه تبرغه ولو تيمم ليصل وقد غيرة على أن يزِيل عجزه بحمل ماء إليه لم يلزمه ففي هذه الدققة يختلف حكم العلم والجلل وحكم سائر الأوصاف فإن قيل فلو خالف الحاكم قياسا جليا هل ينقض حكمه (قلنا) قال الفقهاء ينقض فإن أرادوا به ما هو في معنى الأصل بما يقطع به فهو صحيح وإن أرادوا به قياسا منظونا مع كونه جليا فلا وجه له إذ لا فرق بين ظن وظن فإذا انتفى القاطع فالظن يختلف بالإضافة وما يختلف بالإضافة فلا سبيل إلى تنجيه (فإن قيل) فمن حكم على خلاف خير الواحد أو بمجرد صيغة الأمر أو حكم في الفساد بمجرد النهي فهل ينقض حكمه وقد قطعتم بصحة خير الواحد وأن صيغة الأمر لا تدل على الوجوب والنهي لا يدل بمجرد على الفساد (قلنا) مهما كانت المسئلة ظنية فلا ينقض الحكم لأننا لا ندري أنه حكم لرد خير الواحد أو أنه حكم بمجرد صيغة الأمر بل لعله كان حكم لدليل آخر ظهر له فإن علمنا أنه حكم لذلك لا لغيره وكانت المسئلة مع ذلك ظنية اجتهدية فلا ينبغي أن ينقض لأنه ليس لله في المسئلة الظنية حكم معين وقد حكم بما هو حكم الله تعالى على بعض المجتهدين فإن أخطأ في الطريق فليس مخطئا في نفس الحكم بل حكم في عمل الاجتهاد . وعلى الجملة الحكم في مسئلة فيها خير واحد على خلاف الخير ليس حكما يرد الخير مطلقا وإنما للقطع به كونه الخير حجة على الجملة . أما أحاد المسائل فلا يقطع فيها بحكم (فإن قيل) فإن حكم بخلاف اجتهاده لكن وافق مجتهد آخر وقلده فهل ينقض حكمه ولو حكم حاكم مقلد بخلاف مذهب امامه فهل ينقض (قلنا) هذا في حق المجتهد لا يعرف يقينا بل بمحتمل تغير اجتهاده . وأما المقلد فلا يصح حكمه عند الشافعي ونحن وإن حكمنا بتفويض حكم المقلدين في زماننا لضرورة الوقت فإن قضينا بأنه لا يجوز للقدان بيع أى مفت شاء بل عليه اتباع امامه الذى هو حق بالاعتراف في ظنه فيلغى أن ينقض حكمه ولو جوزنا ذلك قلنا قلنا وافق مذهب ذى مذهب فقد وقع الحكم في عمل الاجتهاد فلا ينقض وهذه مسائل فقهية أعنى نقض الحكم في هذه الصور وليست من الأصول في شيء والله أعلم .

مسئلة في وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه

وقد اتفقوا على أنه إذا فرغ من الاجتهاد وغلب على ظنه حكم فلا يجوز له أن يقلد مخالفه ويعمل بنظر غيره ويرك نظر نفسه أما إذا لم يجتهد بعد ولم ينظر فإن كان عاجزا عن الاجتهاد كالعامي فله التقليد وهذا ليس بمجتهدا لكن ربما يكون متمكنا من الاجتهاد في بعض الأمور وعاجزا عن البعض إلا بصعيل علم على سبيل الاجتهاد كعلم النحو مثلا في مسئلة نحوية وعلم صفات الرجال وأحوالهم في مسئلة خبرية وقع النظر فيها في صحة الاسناد فهذا من حيث حصل بعض العلوم واستقل بها لا يشبه العامي ومن حيث أنه لم يحصل العلم فهو كالعامي فيلحق بالعامي أو بالعامي فيه نظر والأشهر والأشبه أنه كالعامي وإنما المجتهد هو الذى صارت العلوم عنده بالقوة القرينة أما إذا احتاج الى تعب كثير في التعلم بعد فهو في ذلك الثمن عاجز وكما يمكنه تحصيله فالعامي أيضا يمكنه التعلم ولا يلزمه بل يجوز له ترك الاجتهاد . وعلى الجملة بين درجة المبتدى في العلم وبين رتبة السكالك منازل واقعة بين طرفين وللتنظر فيها مجال ، وإنما كلامنا الآن في المجتهد لو بحث عن مسئلة ونظر في الأدلة لاستقل بها ولا يقتصر الى تعلم علم من غيره فهذا هو المجتهد ، فهل يجب عليه الاجتهاد أم يجوز له أن يقلد غيره هذا ما اختلفوا فيه : فنذهب قوم الى أن الإجماع قد حصل على أن من وراء الصعابة لا يجوز تقليدهم . وقال قوم من وراء الصعابة والتأبين وكيف يصح دعوى الإجماع ومن قال بتقليد العالم أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه وسفيان الثوري وقال

محمد بن الحسن يقلد العالم الأعم ولا يقلد من هو دونه أو مثله . وذهب الأكثرون من أهل العراق إلى جواز تقليد العالم . العالم فيما يخفى وفيما يخصه . وقال قوم يجوز فيما يخصه دون ما يخفى وخصص قوم من جملة ما يخصه ما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد واختار القاضي منع تقليد العالم للصحابة ولأن بعدهم وهو الأنظر عندنا والمسئلة ظنية اجتهدية والذي يدل عليه أن تقليد من لا تثبت عصمته ولا يعلم بالحقيقة أصابه بل يجوز خطؤه وتليسه حكم شرعي لا يثبت إلا بنص أو قياس أو مصوص ولا نص ولا مصوص إلا العامى والمجتهد إذ المجتهد أن يأخذ بنظر نفسه وإن لم يتحقق للعامى أن يأخذ بقوله . أما المجتهد إنما يجوز له الحكم بظنه لمجازه عن العلم فالضرورة دعت إليه في كل مسئلة ليس فيها دليل قاطع . أما العامى قائما جوزه تقليد غيره المجتز عن تحصيل العلم والظن بنفسه والمجتهد غير عاجز فلا يكون في معنى العاجز فينبى أن يطلب الحق بنفسه فانه يجوز الخطأ على العالم بوضع الاجتهاد في غير محله والمبادرة قبل استتمام الاجتهاد والنفقة عن دليل قاطع وهو قادر على معرفة جميع ذلك ليتوصل في بعضها إلى اليقين وفي بعضها إلى الظن فكيف يبنى الأمر على عناية كالمعيان وهو بصير بنفسه ﴿ فان قيل ﴾ وهو ليس بقدر إلا على تحصيل ظن وظن غيره كظنه لا سببا عندهم وقد صوبهم كل مجتهد ﴿ قلنا ﴾ مع هذا إذا حصل ظنه لم يجزه اتباع ظن غيره فكان ظنه أصلا وظن غيره بدلا يدل عليه أنه لم يجز المدول إليه مع وجود للبديل فلا يجوز مع القدرة على البديل كما في سائر الابدال والمبدلات إلا أن يرد نص بالتصغير فترقع البدلية أو يرد نص بأنه بدل عند الوجود لا عند عدمه كبت غناض وابن ليون في خمس وعشرين من الابل فان وجوب بكت غناض يمنع من قبول ابن ليون والقدرة على شرائه لا تمنع منه ﴿ فان قيل ﴾ حصرت طريق معرفة الحق في الالحاق ثم قطعتم طريق الالحاق ولا نسلم أن مأخذ الالحاق بل عمومات تشمل العامى والعالم كقوله تعالى « فاستأوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » وما أراد من لا تعلم شيئا أصلا فان ذلك مجنون أو صبي بل من لا يعلم تلك المسئلة وكذلك قوله تعالى « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وم العلماء ﴿ قلنا ﴾ أما قوله تعالى « فاستأوا أهل الذكر » فانه لا حجة فيه من وجهين : أحدهما أن المراد به أمر العوام بسؤال العلماء إذ ينبغي أن يميز السائل عن المسئول فمن هو من أهل العلم مسئول وليس بسائل ولا يخرج عن كونه من أهل العلم بأن لا تكون المسئلة حاضرة في ذهنه إذ هو متمكن من معرفتها من غير أن يعلم من غيره . الثاني أن معناه سألوا لعلموا أى سألوا عن الدليل لتحصيل العلم كما يقال كفى لتشيع واشرب لتروى . وأما أولى الأمر فائما أراد بهم الولاية إذ أوجب طاعتهم كطاعة الله ورسوله ولا يجب على المجتهد اتباع المجتهد . فان كان المراد بأولى الأمر الولاية فالطاعة على الرعية وإن كان م العلماء فالطاعة على العوام ولا فهم غير ذلك ، ثم نقول يعارض هذه العمومات عمومات أقوى منها يمكن التمسك بها ابتداء في المسئلة كقوله تعالى « فاعتصموا بأولى الألبصار » وقوله تعالى « لعلهم الذين يستنبطونه منهم » وقوله « أفلا يعذبون القرآن أم على قلوب أقفالها » وقوله « وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله » وقوله « فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول » فهذا كله أمر بالتدبر والاستنباط والاعتبار وليس خطأ يأمع العوام فليق مخاطب لإل العلماء ، والمقلد تارك للتدبر والاعتبار والاستنباط ، وكذلك قوله تعالى « اتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء » وهذا بظاهره يوجب الرجوع إلى الكتاب فقط لكن دل الكتاب على اتباع السنة والسنة على الإجماع والإجماع على القياس وصار جميع ذلك مترا فلو التبع دون أقوال العباد فهذه ظواهر قوية والمسئلة ظنية يقوى فيها التمسك بأمتاها ويعتضد ذلك بفعل الصحابة فانهم تشاوروا في ميراث الجد والعول والمفوضة ومسائل كثيرة وحكم كل واحد منهم بظن . نفسه ولم يقلد غيره ﴿ فان قيل ﴾ لم ينقل عن طلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن بن عوف وم أهل

الشورى نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف والأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم ﴿ قلنا ﴾ كانوا لا يفعلون اكتفاء
 بن عداهم في الفتوى . أما علمهم في حق أنفسهم لم يكن إلا بما سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم والكتاب
 وعرفوه فان وقت واقعة لم يعرفوا دليلها شاوروا غيرهم لتعرف الدليل لا للتقليد ﴿ فان قيل ﴾ لما تقولون في
 تقليد الأعمى ﴿ قلنا ﴾ الواجب أن ينظر أولاً فان غلب على ظنه ما وافق الأعمى فذاك وإن غلب على ظنه خلافه
 فما ينفع كونه أعلم وقد صار رأيه مزيغاً عنده والخطأ جائز على الأعمى وظنه أقوى في نفسه من ظن غيره وله أن يأخذ
 بظن نفسه وفقاً ولم يلزمه تقليده لكونه أعلم فينبغي أن لا يجوز تقليده . ويدل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم
 على تسويغ الخلاف لابن عباس وابن عمرو بن أبي يزيد بن ثابت وأبي سامة بن عبد الرحمن وغيرهم من أحداث الصحابة
 لا كبار الصحابة ولا بني بكر ولعمري رضي الله عن جميعهم ﴿ فان قيل ﴾ فهل من فرق بين ما يخصه وبين ما يفتى به ﴿ قلنا ﴾ يجوز
 له أن ينقل للمستفتي مذهب الشافعي وأبي حنيفة لكن لا يفتي من يستفتيه بتقليد غيره إذ لا جواز ذلك لجواز الفتوى
 للعوام وأما ما يخصه إذا ضاق الوقت وكان في البحث نفوت فهذا هل يلحقه بالماجز في جواز التقليد فيه نظر
 فقضى ذكرناه في مسألة العدول إلى التيمم عند ضيق الوقت وتناوب جماعة على برءاءه فهذه مسألة محتملة
 والله أعلم .

الفن الثاني من هذا القطب في التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه وفيه أربع مسائل
 ﴿ مسألة ﴾ التقليد هو قبول قول بلا حجة وليس ذلك طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع . وذهب
 الحشوية والتعليمية إلى أن طريق معرفة الحق التقليد وإن ذلك هو الواجب وأن النظر والبحث حرام ويدل
 على بطلان مذهبهم مسائل ﴿ الأول ﴾ هو أن صدق المقلد لا يلزم ضرورة فلا بد من دليل ودليل الصدق المعجزة
 فيعلم صدق الرسول عليه السلام بمجيزته وصدق كلام الله بأخبار الرسول عن صدقه وصدق أهل الإجماع
 بأخبار الرسول عن عصمتهم ويجب على القاضي الحكم بقول المدول لا بمعنى اعتقاد صدقهم لكن من حيث
 دل السمع على تعبد القضاة باتباع غلبة الظن صدق الشاهد أم كذب ويجب على العاصي اتباع الملقى ؛ إذ دل
 الإجماع على أن فرض العوام اتباع ذلك كذب الملقى أم صدق أخطأ أم أصاب فنقول قول الملقى والشاهد لزم
 بحجة الإجماع فهو قبول قول بحجة فلم يكن تقليداً فأنا نفي التقليد قبول قول بلا حجة غيبت لم نعلم حجة ولم
 يعلم الصدق بضرورة ولا بدليل فالاتباع فيه اعتناء على الجهل ﴿ المسألة الثانية ﴾ أن نقول أنعميولن الخطأ على مقلدكم
 أم تجوزونه فان جوزتموه فانكم شاكون في صحة مذهبكم وإن أحلتهموه فبم عرفتم استحالته بضرورة أم ينظر
 أو تقليد أو ضرورة ولا دليل ، فان قلتمود في قوله ان مذهب حق فبم عرفتم صدقه في تصديق نفسه وإن
 قلتم فيه غيره فبم عرفتم صدق المقلد الآخر ، وإن عولتم على سكوت النفس إلى قوله فبم تفرقون بين سكوت
 نفوسكم وسكوت نفوس التصاري والهود ، وبم تفرقون بين قول مقلدكم إن صادق حق وبين قول مخالفكم ؟
 ويقال لهم أيضاً في إيجاب التقليد هل تعلمون وجوب التقليد أم لا فان لم تعلموه فلم قلتم وإن علمتم فيضرورة
 أم ينظر أو تقليد ؟ وعود عليهم السؤال في التقليد ولا سبيل لهم إلى النظر والدليل فلا يبقى إلا إيجاب التقليد بالتحكم
 ﴿ فان قيل ﴾ عرفنا صحة بأنه مذهب للأكثرين فهو أولى بالاتباع ﴿ قلنا ﴾ وبم أنكرتم على من يقول الحق
 دقيق غامض لا يدركه إلا الأقلون ويسجز عنه الأكثرون لأنه يحتاج إلى شروط كثيرة من الممارسة والتفريع
 للنظر وغذاء القرينة والخلو عن الشواغل ويدل عليه أنه عليه السلام كان محققاً في ابتداء أمره وهو في شريعة
 يسيرة على خلاف الأكثرين وقد قال تعالى « وإن .طلع بك كثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله » كيف
 وعدد الكفار في زماننا أكثر من يلمزكم أن توفقوا حتى تدوروا في جميع العالم وتعدوا جميع الخلق فان ساومكم

توقفوا وإن غلبوا رجحوا كيف وهو على خلاف نص القرآن قال الله تعالى « وقليل من عبادى الشكور » ولكن أكثرهم لا يعلمون وأكثرهم للحق كارهون ﴿ قان قيل ﴾ فقد قال عليه السلام « عليكم بالسواد الأعظم ، ومن سره أن يسكن بحبوحة الجنة فليزم الجماعة ، والشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد » ﴿ قلنا ﴾ أولا بم عرفتم صحة هذه الأخبار وليست متواترة فإن كان عن تقليد فيم تميزون عن مقلد اعتقد فسادها ، ثم لو صبح فتبع السواد الأعظم ليس بمقلد بل علم يقول الرسول وجوب اتباعه وذلك قبول قول بحجة وليس بتقليد . ثم المراد بهذه الأخبار ذكرناه في كتاب الاجماع وأنه المخرج عن موافقة الامام أو موافقة الاجماع ولم شبه : الشبهة الأولى قولهم إن الناظر متورط في شبهات وقد كثرت ضلال الناظرين فترك الخطر وطلب السلامة أولى قلنا وقد كثرت ضلال المقلدين من اليهود والنصارى فيم تفرقون بين تقليدكم وتقليد سائر الكفار حيث قالوا « إنا وجدنا آباءنا على أمة » ثم تقولون إذا وجدت المعرفة كان التقليد جهلا وضلالا فكأنكم حملتم هذا خوفا من الوقوع في الشبهة كن يقتل نفسه عطشا وجوعا خيفة من أن يخص بلقمة أو يشرق بشرية أو أكل وشرب ، وكالمريض يترك العلاج رأسا خوفا من أن يخطئ في العلاج وكم يترك التجارة والحراثة خوفا من نزول صاعقة فيختار الفقر خوفا من الفقر . الشبهة الثانية تمسكهم بقوله تعالى « ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا » وأنه نهي عن الجدل في القدر والنظر فيفتح باب الجدل ﴿ قلنا ﴾ نهي عن الجدل بالباطل كما قال تعالى « وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق » بدليل قوله تعالى « وجادلهم بالتي هي أحسن » فأما القدر فنهاهم عن الجدل فيه أما لأنه كان قد وقعهم على الحق بالنص فنهى عن المارة في النص أو كان في بدء الاسلام فاحتز عن أن يسمعه المخالف فيقول هؤلاء بعد لم تستقر قدمهم في الدين أولا أنهم كانوا مدفوعين إلى الجهاد الذي هو أم عندم . ثم أنا نارضهم بقوله تعالى « ولا تحق ما ليس لك به علم » « وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » « وما شهدنا إلا بما علمنا » « قل هاتوا برهانكم » هذا كله نهي عن التقليد وأمر بالعلم ولذلك عظم شأن العلماء ، وقال تعالى « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » وقال عليه السلام يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه ونحوه فالناظر وتأويل الجاهلين واتصال المبطلين ، ولا يحصل هذا بالتقليد بل بالعلم ، وقال ابن مسعود « لا تكونن إمامة . قبل وما إمامة ؟ قال أن يقول الرجل أنا مع الناس : إن ضلوا ضللت ، وإن اعتدوا اعتديت ألا لا يوطن أحدكم نفسه أن يكفر إن كفر الناس » ﴿ مسئلة ﴾ المامى يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء ، وقال قوم من القدرية يزمهم النظر في الدليل واتباع الامام المصوم ، وهذا باطل بمسكين أحدها إجماع الصحابة فانهم كانوا يفتون العوام ولا بأمرهم ببليل درجة الاجتهاد وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم ﴿ قان قال قائل ﴾ من الإمامية كان الواجب عليهم اتباع على لمصمته وكان على لا يشكر عليهم تقية وخوفا من الفتنة ﴿ قلنا ﴾ هذا كلام جاهل سد على نفسه باب الاعتاد على قول على وغيره من الأئمة في حال ولائته إلى آخر عمره لأنه لم يزل في اضطراب من أمره ففعل جميع ما قاله خالف فيه الحق خوفا وتقية . المسلك الثاني أن الاجماع متعقد على أن المامى مكلف بالأحكام وتكليفه طلب رتبة الاجتهاد محال لأنه يؤدي إلى أن ينقطع الحرث والنسل وتتعطل الحرف والصنائع ويؤدي إلى خراب الدنيا لو اشتغل الناس بجماعتهم بطلب العلم وذلك يرد العلماء إلى طلب المعاش ويؤدي إلى اندراس العلم بل إلى إهلاك العلماء وخراب المامى إذا استحال هذا مما يقع إلا سؤال العلماء ﴿ قان قيل ﴾ فقد أطلعت التقليد وهذا عين التقليد قلنا التقليد قبول قول بلا حجة وهؤلاء وجب عليهم ما أفتى به الملقى بدليل الاجماع كما وجب على الحاكم قبول قول الشهود وجب علينا قبول خبر الواحد وذلك عند ظن الصدق والظن معلوم وجوب الحكم عند الظن معلوم بدليل سمى قاطع فهذا الحكم قاطع والتقليد جهل ﴿ قان قيل ﴾ فقد رفع التقليد من الدين وقد قال الشافعى رحمه

لله ولا يحل تقليد أحد سوى النبي عليه السلام فقد أثبت تقليداً (قلنا) قد صرح بإبطال التقليد رأساً إلا
 ما استثنى فظهر أنه لم يحل الاستفتاء وقبول خير الواحد وشهادة المدول تقليد . ثم يجوز تسمية قبول قول
 الرسول تقليداً توسعاً واستثناءه من غير جنسه ووجه التجوز أن قبول قوله وإن كان نجدة دلت على صدقه
 جملة فلا تطلب منه حجة على غير تلك المسئلة فكأنه تصديق بغير حجة خاصة ويجوز أن يسمى ذلك
 تقليداً مجازاً (مسألة) لا يستغنى العاى إلا من عرفه بالعلم والمدالة أما من عرفه بالجله فلا يسأله وقفاً وإن
 سأل من لا يعرف جهله فقد قال قوم يجوز وليس عليه البحث وهذا قاسد لأن كل من وجب عليه قبول قول غيره
 فيلزمه معرفة حاله فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في مسجته فلا يؤمن بكل مجهول يدعى أنه
 رسول الله ووجب على الحاكم معرفة حال الشاهد في المدالة وعلى المتقى معرفة حال الراوى وعلى الرعية معرفة حال
 الامام والحاكم . وعلى الجملة كيف يستل من تصور أن يكون أجمل من السائل ؟ (فان قيل) إذا لم
 يعرف عدالة المتقى هل يلزمه البحث ؟ إن قلتم يلزمه البحث فقد خالفتم المادة لأن من دخل بلدة يسأل عالم
 البلدة ولا يطلب حجة على عدالته ، وإن جوزتم مع الجهل فكذلك في العلم (قلنا) من عرفه بالفسق فلا يسأله
 ومن عرفه بالعدالة فيسأله ومن لم يعرف حاله فيحتمل أن يقال لا يهجم بل يسأل عن عدالته أولاً فانه لا يأمن
 كذبه وتلبسه ، ويحتمل أن يقال ظاهر حال العالم المدالة لاسيما إذا اشتهر بالتقوى ولا يمكن أن يقال ظاهر
 حال الخلق العلم ونيل درجة التقوى والجله أغلب على الخلق فالتسأل كلهم عوام إلا الأفراد بل العلماء كلهم
 عدول إلا الأعداء (فان قيل) فان وجب السؤال لمعرفة عدالته أو علمه فيفتقر إلى التواتر ألا يفتقر إليه (قول)
 يحتمل أن يقال ذلك فان ذلك ممكن ويحتمل أن يقال يكفي غالب الظن الحاصل بقول عدل أو عدلين وقد جوز قوم
 العمل بإجماع قلة العدل الواحد وهذا يقرب منهم وجه (مسألة) إذا لم يكن في البلدة الافت واجد وجب
 على العاى مراجعته وإن كانوا جماعة فله أن يسأل من شاء ولا يلزمه مراجعة الأعل كما فصل في زمان
 الصحابة إذ سأل العوام الفاضل والمفضول ولم يجر على الخلق في سؤال غير أبي بكر وعمر وغير الخلفاء ،
 وقال قوم تجب مراجعة الأفضل فان استوتوا تخير بينهم وهذا يخالف إجماع الصحابة إذ لم يحجر الفاضل على
 المفضول التقوى بل لا تجب إلا مراجعة من عرفه بالعلم والمدالة وقد عرف كلهم بذلك . ثم إذا اختلف عليه
 مفتيان في حكم فان تساوى راجعهم مرة أخرى وقال تناقض فتوا كما وتساوتنا عدلى لها الذى يلزمى فان
 خيرا تخير وإن اتفقا على الأمر بالاحتياط أو الميسل إلى جانب معين فعمل وإن أصرا على الخلاف لم يبق إلا
 التصخير فانه لا سبيل إلى تعطيل الحكم وليس أحدهما بأولى من الآخر والأئمة كالنجوم قباهم اقتدى اقتدى
 أما اذا كان أحدهما أفضل وأعلم في اعتقاده اختيار القاضى أنه يصحقر أيضا لان المفضول أيضا من أهل
 الاجتهاد لو ائرد فكذلك اذا كان معه غيره فزيد أفضل لآخر ، والأولى عندي أنه يلزم اتباع الأفضل لمن
 اعتقد أن الشافعى رحمه الله أعلم بالصواب على مذهبه أغلب فليس له أن يؤخذ بمذهب مخالفه بالتشبه وليس
 للعاى أن ينتهي من المذهب في كل مسألة أطبقها عنده فيتوسع بل هذا الترجيح عنده كترجيح الدليلين
 المتعارضين عند المتقى فانه يتبع ظنه في الترجيح فكذلك هنا وإن صوبنا كل معتبد ولكن الخطأ ممكن بالفتلة
 عن دليل قاطع وبالحكم قبل تمام الاجتهاد واستفراغ الوسع والظن على الأعل أبدا لاعلاء ، وهذا التحقيق
 وهو أنا نعتقد أن الله تعالى مرأى في رد العباد الى ظنونهم حتى لا يكونوا مهملين متبعين للهوى مسترسلين استرسال
 البهائم من غير أن يزهمهم لجام التكليف فيردم من جانب الى جانب فينتكرون العبودية ونفاذ حكم الله تعالى
 فيهم في كل حركة وسكون بمنهم من جانب الى جانب لما دنا قدر على ضبطهم بضابط فذلك أولى من تخيير
 وإمالة كالبهائم والمبىان . أما اذا عجزنا عند تعارض مفتين وتساويهما أو عند تباين دليلين فذلك ضرورة .

والدليل عليه أنه إذا كان يمكن أن يقال كل مسألة ليس لله تعالى فيها حكم معين أو يصوب فيها كل مجتهد فلا يجب على المجتهد فيها النظر بل يتخير فيعمل ما شاء إذ ما من جانب إلا ويجوز أن يخط على ظن مجتهد والاجماع منعقد على أنه يلزمه أولاً تحصيل الظن ثم يتبع ما ظنه ، فكذلك ظن المأى ينبغي أن يؤثر (فإن قيل) المجتهد لا يجوز له أن يتبع ظنه قبل أن يتعلم طرق الاستدلال والعلمى يحكم بالوهم ويغتر بالظواهر وربما يقدم المفضول على الفاضل فإن جاز أن يحكم بشيء بصيرة فليست في نفس المسئلة وليحكم بما يظنه فالمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها من شأن العوام ، وهذا سؤال واقع ولكننا نقول من مرض له طفل وهو ليس بطبيب فسقاه دواء برأه كان متعباً مقصراً ضامناً ولو راجع طبيباً لم يكن مقصراً ، فإن كان في البلد طبيبان فاختلفا في الدواء تغالف الأفضل عد مقصراً وسلم فضل الطبيبين بتواتر الاخبار وبإذعان المفضول له ويتقدمه بآمارات تنفيذ غلبة الظن ، فكذلك في حق العلماء يعلم الأفضل بالتسامع وبإقتران دون البحث عن نفس العلم والعلمى أهل له فلا ينبغي أن يخالف الظن بالتشبه . فهذا هو الأصح عندنا والأليق بالمعنى الكلى في ضبط الخلق ولجام القوى والتكليف والله أعلم .

الفن الثالث من القطب الرابع في الترجيح وكيفية تصرف المجتهد عند تعارض الأدلة

ويشتمل هذا الفن على مقدمات ثلاث ، وباين

أما المقدمة الأولى ففي بيان ترتيب الأدلة

نقول : يجب على المجتهد في كل مسألة أن يرد نظره إلى النقي الأصل قبل ورود الشرع ثم يبحث عن الأدلة السمعية المعتبرة فينظر أول شيء في الاجماع فإن وجد في المسئلة إجماعاً ترك النظر في الكتاب والسنة قائمها يقبلان النسخ والاجماع لا يقبله ، فالاجماع على خلاف ما في الكتاب والسنة دليل قاطع على النسخ ؛ إذ لا يجتمع الأمة على الخطأ ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة لأن كل واحد يفيد العلم القاطع ولا يصور التماز في القطعيات السمعية إلا بأن يكون أحدهما ناسخاً لما وجد فيه نص كتاب أو سنة متواترة أخذ به . وينظر بعد ذلك إلى عموماً الكتاب وظواهره ، ثم ينظر في تخصصات العموم من أخبار الآحاد ومن الأنسية ، فإن عارض قياس عموماً أو غير واحد عموماً فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها ، فإن لم يجد لفظاً نصاً ولا ظاهراً نظر إلى قياس النصوص ، فإن تمازى قياسان أو خيران أو عموماً طلب الترجيح كما سندهما فإن تساوى عنده توقف على رأى وتخير على رأى آخر كما سبق .

المقدمة الثانية في حقيقة التماز وعمله

اعلم أن الترجيح إنما يجري بين ظنيتين لأن الظنون تتفاوت في القوة ولا يصور ذلك في معلومين ؛ إذ ليس بعض العلوم أقوى وأغلب من بعض وإن كان بعضها أبجل وأقرب حصولاً وأشد استغناء عن التأمل بل بعضها يستغنى عن أصل التأمل وهو البديهي وبعضها غير بديهي يحتاج إلى تأمل لكنه بعد الحصول محقق باليقين لا يتفاوت في كونه محققاً فلا ترجيح لهم على علم . ولذلك قلنا إذا تمازى نصان قاطعان فلا سبيل إلى الترجيح بل إن كانا متواترين حكم بأن المتأخر ناسخ ولا بد أن يكون أحدهما ناسخاً ، وإن كانا من أخبار الآحاد وعرفنا التاريخ أيضاً حكماً بالتأخر وإن لم تعرف فصدق الراى مظنون فتقدم الأقوى في

فوسنا . وكلا لا يجوز المعارض والترجيح بين تعيين قاطعين فكذلك في عتين قاطعين فلا يجوز أن ينصب الله علة قاطعة للصحرى في موضع علة قاطعة للتعليل في موضع وتدور بينهما مسألة توجد فيها العتان وتعيدها بالقياس لأنه يؤدى إلى أن يجمع قاطع على الصحرى وقاطع على التعليل في فرع واحد في حق مجتهد واحد وهو محال لا كالمثل المنظوة لأن الظنون تختلف بالاضافات فلا يجمع في حق مجتهد واحد قد تقاوم ظنانا أوجبنا التوقف على رأى كالمعارض قاطعان ومن أمر بالتخيير أجاب بأنه لا يجوز أن يرد نصان قاطعان بالصحرى والتعليل من غير تقدم وتأخر ويكون معناه التخيير لأن اللفظ لا يحتمل التخيير فكذلك التعبد بالقياس مع التصريح بالتعليل تصريح بالنفي والاثبات لا يحتمل التخيير من حيث اللفظ فيكون متناقضا أما الدليل الذى دل على تعبد المجتهد باتباع الظن فيصلح لأن يزل على اتباع أغلب الظنين وعند المعارض على التخيير بينهما فانه أمر باتباع المصلحة وبالتشبيه والاستصحاب فإذا تعارضا فكيفما فعل فهو مستصحب ومشبه ومتبع للمصلحة . أما القواعد فتضادة ومتناقضة لا بد من أن تكون ناسخا أو منسوخا فلا تقبل الجمع نعم لو أشكل التارخ وعجزنا عن طلب دليل آخر فلا بد أن يتخير إذ ليس أحدهما بأولى من الآخر مع تضادهما ﴿ قان قيل ﴾ فهل يجوز أن يجمع علم وظن ؟ ﴿ قلنا ﴾ لا ؛ قان الظن لو خالف العلم فهو محال لأن ما علم كيف يظن خلافه وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم وإن وافقه قان أثر الظن يحمى بالسكينة بالمعلم فلا يؤثر معه

القدمة الثالثة فى دليل وجوب الترجيح

قان إقال قائل لم رجحت أحد الظنين وكل ظن لو انفرد بنفسه لوجب اتباعه ؟ وهلا قضيت بالتخيير أو التوقف ؟ ﴿ قلنا ﴾ كان يجوز أن يرد التعبد بالتسوية بين الظنين وإن تفاوتوا لكن الاجماع قد دل على خلافه على ما علم من السلف فى تقديم بعض الأخبار على بعض لقوة الظن بسبب علم الرواة وكثرة عددهم وعلم منصفهم فذلك قدموا خبر أزواجه عليه السلام على خبر من النساء وقد مدوا خبر مائسة رضى الله عنها فى التقاء الختانين على خبر من روى لامه إلا من النساء وخبر من روى من أزواجه أنه كان يصبح جنبا على ما روى أبو هريرة عن الفضل بن عباس أن من أصبح جنبا فلا صومه وكافوى على خبر أنى بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوى أبو بكر خير المنه فى ميراث الجدة لما روى منه محمد بن مسلمة وقوى عمر خير أنى موسى الأشعرى فى الاستئذان بموافقة أنى سعيد الخدرى فى الرواية إلى غير ذلك مما يكثر تتبعه ، وكذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه بالاجماع فقد فهم من أهل الاجماع أنهم تعبدوا بما هو مادة الناس فى حراتهم وتجارتهم وسلوكهم الطرق المخوفة فاتهم عند معارض الأسباب المخوفة يرجعون ويميلون إلى الأقوى (قان قيل) فلم لم ترجعوا فى الشهادة بالكثرة وقوة غلبة الظن بل يقضى بالمعارض عند تناقض البيتين (قلنا) لأن أهل الاجماع لم يرجعوا فى الشهادة وقد رجعوا فى الرواية وسببه أن باب الشهادة مبنى على التعبد حتى لو أنى عشرة بلفظ الاخبار دون الشهادة لم تقبل ولا تقبل شهادة مائة امرأة ولا مائة عبد على باقة قبل هذه هى اللقدمات .

الباب الأول فى ترجيح به الأخبار

إعلم أن المعارض هو التناقض قان كان فى خبرين فأحدهما كذب والكذب محال على الله ورسوله وإن كان فى حكيم من أمر ونهى وحظر وإباحة فالجزم تكليف محال ، فاما أن يكون أحدهما كذا أو يكون متاخرا ناسخا أو أمكن الجمع بينهما بالتزويل على حائنين كما إذا قال الصلاة واجبة على أمى الصلاة غير واجبة على أمى فنقول

أراد بالأول المكلفين وأراد بالثاني الصبيان والمجانين أو في حالي العجز والقدرة أو في زمن دون زمن وإن عجز ناعن الجمع وعن معرفة المتقدم والمتأخر رجحنا وأخذنا بالأقوى وتقوى الخبر في نفوسنا يصدق الراوي وصحته وتضعيف الخبر في نفوسنا أما باضطراب في متنه أو بضعف في سنده أو بأخراج من السند والمتن . أما ما يتعلق بالسند والمتن فسمية عشر : الأول سلامة متن أحد الخبرين عن الاختلاف والاضطراب دون الآخر فسلامته مرجحة فإن مالا يضرط فهو بقول الرسول أشبه فإن انضاف إلى اضطراب اللفظ اضطراب المعنى كان أبعد عن أن يكون قول الرسول فيدل على الضعف وتساهل الراوي في الرواية ﴿ قان قيل ﴾ فيجب أن تكون رواية الزيادة في متن الحديث اضطراباً وجب اطراحه ﴿ قلنا ﴾ لا يجب لأنه في معنى خبرين منفصلين إلا أن يعرف محدث بكثرة الاغتراب بالرواية عن الحفاظ فيجوز أن يقدم خبر غيره على غيره . الثاني اضطراب السند بأن يكون في أحدهما ذكر رجال تلتبس أسماءهم ونسبهم وصفاتهم بأسماء قوم ضعفاء وصفاتهم بحيث يحسر التمييز . الثالث أن يروي أحدهما في تضاعيف قصة مشهورة متداولة بين أهل النقل ومعارضة قد انفرد به الراوي لأني جملة القصة فما روى في الجماعة أقوى في النفوس وأقرب إلى السلامة من اللفظ مما يرويه الواحد عارياً عن قصته المشهورة . الرابع أن يكون رواه معروف بزيادة التيقظ وقلة الغلط فالثقة بروايته عند الناس أشد . الخامس أن يقول أحدهما سمعنا النبي عليه السلام والآخر أن يقول كتب إلى بكذا فإن التحريص والتصحيح في المكتوب أكثر منه في المسموع . السادس أن يتطرق الخلاف إلى أحد الخبرين أنه موقوف على الراوي أو مرفوع فالمتعلق على كونه مرفوعاً أولى . السابع أن يكون منسوباً إليه نصاً وقولاً والآخر ينسب إليه اجتهداً بأن يروي أنه كان في زمانه أو في مجلسه ولم يتكره فأنسب إليه قولاً ونصاً أقوى لأن النص غير محتمل وما في زمانه ربما لم يبلغه وما في مجلسه ربما غفل عنه . الثامن أن يروي أحد الخبرين عن تناقض الرواية عنه فنقل عنه أيضاً ضد فبقدم عليه ما لم يتعارض لأن المتعارض متساو فيبقى الآخر سليماً عن المعارضة . التاسع أن يكون الراوي صاحب الواقعة فهو أولى بالمعرفة من الأجنبي فرواية ميمونة تزوجني النبي عليه السلام ونحن حلالان بعدما رجع مقدمة على رواية ابن عباس أنه نكحها وهو حرام . العاشر أن يكون أحد الراويين أحسن وأوثق وأضبط وأشد تيقظاً وأكثر تحريماً . الحادي عشر أن يكون أحدهما على وفق عمل أهل المدينة فهو أقوى لأن ما رواه مالك رحمه الله حجة واجماعاً وإن لم يصلح حجة فيصلح للترجيح لأن المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي الناسخ فيبعد أن ينطوي عليهم . الثاني عشر أن يوافق أحد الخبرين مرسل غيره فيرجح به من يرجح بكثرة الرواية لأن المرسل حجة عند قوم قان لم يكن حجة فلا أقل من أن يكون مرجحاً . الثالث عشر أن تعمل الأمة بموجب أحد الخبرين قانه إذا احتمل أن يكون علمه بدليل آخر فيحتمل أن يكون هذا الخبر فيكون صدقه أقوى في النفس . الرابع عشر أن يشهد القرآن والاجماع أو النص المتواتر أو دليل العقل لوجوب العمل على وفق الخبر فيرجح به ﴿ قان قيل ﴾ ذلك قاطع في تصديقه قلنا لا بل يتصور أن يكتب على النبي عليه السلام فيما يوافق القرآن والاجماع فيقول سمعت ما لم يسمعه وإنما يجب صدقه إذا اجتمعت الأمة على صدقه لا إذا اجتمعت على عمل يوافق خبره ولعله عن دليل آخر . الخامس عشر أن يكون أحدهما أخص والأخر أعم فيقدم ما هو أخص بالمقصود كتقديم قوله في الرقة رجع الشر في إيجابه على الطفل والبالغ على قوله رفع القلم عن ثلاثة لأن هذا تعرض لنفي الخطاب العام وليس يتعرض للزكاة ولا لسقوط الزكاة عن الولي بإخراج كانه والحديث الأول متعرض لخصوص الزكاة ومتناول لمعوم مال الصبي فهو أخص وأمس بالمقصود . السادس عشر أن يكون أحدهما مستقلاً بالإفادة ومعارضه لا يقيد إلا بتقدير إجماع أو حذف وذلك مما يتطرق إليه زيادة التباس لا يتطرق إلى المستقل .

السابع عشر أن يكون رواية أحد المخبرين أكثر فالكثرة تقوى الظن ولكن رب عدل أقوى في النفس من عدلين لشدة يقظه وضبطه والاعتناء في ذلك على ما غلب على ظن المجتهد ، هذا ما يوجب الترجيح لأمر في سند الخبر أقوى منته . وقد يرجح لأمر خارجة عنها وهي خمسة : الأول كيفية استعمال المخبر في محل الخبر كقوله لا نكاح إلا بولي مع قوله الأيم أحق بنفسها من وليها لأنها تحمل ذلك على أنها أحق بنفسها في الأذن لا في المقد واللفظ يم الأذن والمقد وم يعملون خيرا على الصغيرة أو الأمة أو النكاح من غير كفه والخلاف واقع في الكبيرة وهم صرفوا خبرنا عن عمل الخلاف ونحن استعملنا المخبرين في الكبيرة فتأويلنا أقرب فانه لا ينبوعه اللفظ بل كان اللفظ محتملا لها أما تنزيل خبرنا على الصغيرة والأمة فيبعد . الثاني أن يكون أحد المخبرين يوجب غضبا من منصب الصحابة فيكون أضعف كما رويوا من أمر النبي صلى الله عليه وسلم الصحابة بإعادة الوضوء عند القهقهة تغيرا وهو قوله كان يأمرنا إذا كنا مسافرين أن لا نزع خفافنا إلا من جنبات لا من بول أو غائط أو نوم وليس فيه القهقهة فهو أولى من خبرهم . الثالث أن يكون أحد المخبرين متنازعا في خصوصه والآخر متفق على تطرق المخصوص إليه فقد قال قوم انه يسقط الاحتجاج به فان لم يصح ذلك فدل على ضعفه لا محالة . الرابع أن يكون أحد المخبرين قد قصد به بيان الحكم المتنازع فيه دون الآخر كقوله أبا إهاب دبح فقد طهر لم يفرق فيه بين ما يؤكل وبين ما لا يؤكل فدلالة عمومه على جلد ما لا يؤكل أقوى من دلالة نفيه عن اقتراض جلود السباع لأنه ما سبق لبيان النجاسة والطهارة بل ربما نهي عن الاقتراض للضلالة أو لغاصية لا نقلها . الخامس أن يتضمن أحد المخبرين إثبات ما ظهر تأثيره في الحكم دون الآخر حتى تقدم رواية عائشة وابن عمر وابن عباس أن بريرة اعتقت تحت عبد على ما روي أنها اعتقت تحت حر لأن ضرر الرق في الخمار قد ظهر أثره ولا يجرى ذلك في الحر

القول فيما يظن انه ترجيح وليس بترجيح * وله أمثلة ستة :

(الأول) أن يعمل أحد الراويين بالخبر دون الآخر أو يعمل بعض الأمة أو بعض الأئمة بموجب أحد المخبرين فلا يرجح به إذ لا يجب تقليد ما لم يثبت به وغير المعمول به واحد (الثاني) أن يكون أحدهما غريبا لا يشبه الأصول كحديث القهقهة وغرة الجنين وضرب الدية على العاقلة وخبر نبيذ التمر ودفع القيمة في إحدى عيني القرس فهذه الأحاديث لو صححت لا تؤثر عن مارضها الموافق للأصول لأن الشارع أن يبعد بالغريب والمألوف نعم لو ثبت التقاوم بين المخبرين تساقطا ورجعتا إلى القياس وذلك ليس من الترجيح في شيء (الثالث) الخبر الذي يرد الحد لا يقدم على ما لا يوجب وإن كان الحد يسقط بالنسبة وقال قوم الرفع أولى وهو ضعيف لأن هذا لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب أو الاستقاط (الرابع) إذا روى خبران من فعل النبي صلى الله عليه وسلم أحدهما مثبت والآخر نافي فلا يرجح أحدهما على الآخر لاحتمال وقوعهما في حالين فلا يكون بينهما تعارض وقد بينا في باب أفضال النبي عليه السلام عمل امتناع التعارض بين التعلين (الخامس) خبر يتضمن الحق والآخر يتضمن فيه قال قوم من أهل العراق المثبت للعتق أولى لفظة العتق ولأنه لا يقبل النسخ وهذا ضعيف لأن هذا لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي وثبوت نقله (السادس) الخبر الحاضر لا يرجح على المبيح على ما ظنه قوم لأنهما حكمان شرعيان صدق الراوي فيهما على وثيرة واحدة

الباب الثاني في ترجيح العلل ، وبجامع ما يرجع إليه ترجيح العلل خمسة :

(الأول) ما يرجع إلى قوة الأصل الذي منه النزاع فان قوة الأصل تؤكد العلة . الثاني ما يرجع إلى قوة نفس العلة في ذاتها .

الثالث ما يرجع الى قوة طريق إنبات العلة من نص أو إجماع أو أمارة . الرابع ما يقوى حكم العلة الثالث بها . الخامس أن تتقوى بشهادة الأصول وموافقتها لها * القسم الأول : ما يرجع الى قوة الأصل وهي عشرة : الأول أن تكونا إحدى العلتين متزعة من أصل معلوم استقراره في الشرع ضرورة والأخرى من أصل معلوم لكن بنظر ودليل قائمها وإن كانا معلومين فإحدى الضرورى يكفر ويحاجد النظرى لا يكفر فذلك أقوى (فان قيل) أليس قد قدمتم أنه لا يقدم معلوم على معلوم (قلنا) الملتان مظنونتان وإما العلوم أصلاهما والتزجيح للعللة للمظنونة . الثاني أن يكون أحد الأصلين محتلا للنسخ أو ذهب بعض العلماء إلى نسخه فما سلم عن الاختلاف والاحتمال أولى وأقوى . الثالث أن يثبت أصل إحدى العلتين بخير الواحد والآخر بخير متواتر وأمر مقطوع به فان العمل بخير الواحد وإن كان واجبا قطعاً فهو حق بالإضافة إلى من ظن صدق الراوى والآخر حق في نفسه مطلقاً بالإضافة . الرابع أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة فانه يرجع الأول عند من يرجح بكثرة الرواية ولا يرجح عند من لا يرى ذلك . الخامس أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بعموم يدخله التخصيص فيقدم على ما ثبت بعموم يدخله التخصيص لغضفه . السادس أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بصريح النص والآخر ثبت بتقدير اضمار أو حذف دقيق فالنص الصريح أولى . السابع أن يكون أحد الأصلين أصلاً بنفسه والآخر فرعاً لأصل آخر فالقرع ضعيف عند من يجوز القياس عليه والأظهر منع القياس عليه ، وكذلك أصل ثبت بخير الواحد أقوى من أصل ثبت بالقياس على خير الواحد . الثامن أن يكون أحد الأصلين ثابتاً بما اتفق الفلاسون على تحليله والآخر اختلفوا فيه فالمتفق على تحليله من القائلين وإن لم يكونوا كل الأمة أقرب إلى كونه معلوماً من المختلف فيه . التاسع أن يكون دليل أحد الأصلين مكشوقاً ومعيناً والآخر أجمعاً على أنه ثابت بدليل قائم لم يكن معيناً فيقدم المكشوف لأنه يمكن معرفة رتبته وتقدمه على غيره والمجهول لا يدري ما رتبته وما وجه معارضته لغيره ومساواته له . العاشر أن يكون أحد الأصلين معييراً للثاني الأصلي والآخر مقررراً فالخير أولى لأنه حكم شرعى وأصل مسمى والآخر نقي الحكم على الحقيقة * القسم الثاني : ما لا يرجع إلى الأصل وترجع الى بقية الأقسام الأربعة نوردناها من غير تفصيل لتعلق بعضها ببعض ويرجع ذلك الى قرب من عشرين وجهاً : الأول أن تثبت إحدى العلتين بنص قاطع وهذا قد أورد في الترجيح وهو ضعيف لأن الظن ينمى في مقابلة القاطع فلا يبقى معه حتى يحتاج الى ترجيح اذ لو بقي معه لتطرق شكنا اليه ويخرج عن كونه معلوماً وقد بينا أنه لا ترجيح لمعلوم على معلوم ولا لمظنون على مظنون (١) . الثاني أن تنقض إحدى العلتين بموافقة قول صحابي انشر وسكت عنه الآخرون وهذا يصح على مذهب من لا يرى ذلك إجماعاً أما من اعتقده إجماعاً صار عنده قاطعاً ويسقط الظن في مقابلته . الثالث أن تنقض بقول صحابي وحده ولم ينشر فقد قال قوم قوله حجة قائم لم يكن حجة فلا يعد أن يقوى القياس به في ظن مجتهد اذ يقول ان كان ما قاله عن توقيف فهو أولى وإن كان قال ما قاله عن ظن وقياس فهو أولى بفهم مقاصد الشرع منا ويجوز أن لا يترجح عند مجتهد . الرابع أن يترجح بموافقة بخير مرسل أو بخير مردود عنده لكن قال به بعض العلماء فهذا مرجح بشرط أن لا يكون قاطعاً يطلان مذهب القائلين به بل يرى ذلك في نحل الاجتهاد . الخامس أن تشهد الأصول بمثل حكم إحدى العلتين أعني لجنسها لا لعينها فانه إن شهدت لعينها كان قاطعاً وافها للظنون إلى الثبوت وشهادة الكفارات لاستواء البذل والمبدل في التية فهذا أيضاً يصلح للترجيح عند من غلب على ظنه ذلك . السادس أن يكون نفس وجود العلة ضرورياً أحدها نظرياً في الآخر فان كانا معلومين

(١) ولا لمظنون الخ في نسخة ولا لمعلوم على مظنون ولعل الظاهر ولا لمظنون على معلوم تأمل كتيبه مصححه

أو كان أحدهما متيقنا والآخر مظنوناً فإن من أوصاف الصلة ما يتيقن ككون الرقوتاً وكون الغر مسكراً ومنه ما يظن ككون الكلب نجساً إذا علنا منع يمه بنجاسته وكون الزاب مبللاً راحة النجاسة إذا أتى في الماء الكثير المنعير لاسأرا ، وكذلك علمه مركبة من وصفين : أحدهما ضروري والآخر نظري أو أحدهما معلوم والآخر مظنون إذا عارضها ما هو ضروري الوصفين أو معلوم لوصفين لأن ما علم مجموع وصفيه أولى مما تطرق الشك أو الظن إلى أحد وصفيه لأن الحكم لإحالة يتبع وجود نفس الصلة لما قوى العلم أو الظن بوجود الصلة قوى الظن يحكم الصلة السامع الترجيح بما يعود إلى التعلق بالعلم بالصلة فإذا كان إحدى الصلتين حكماً كونه حراماً أو نجساً والآخرة حسياً كونه رقوتاً ومسكراً زعموا أن رد الحكم إلى الحكم أولى حتى إن تعليل الحكم بالحرية والرق أولى من تعليله بالتمييز والعقل وتعليله بالتكليف أولى من تعليله بالإنسانية وهذا من الترجيعات الضعيفة . الثامن أن تكون إحدى الصلتين سبياً أو سبياً للسبب كما لو جعل الزنا والسرقة علة للحد والقطع كان أولى من جعل أخذ مال الغير على سبيل الخفية علة ومن جعل إبلاغ الفرج في الفرج علة حتى يهدى إلى التباشير واللائط لأن تلك الصلة استندت إلى الاسم الذي ظهر للحكم به ، هذا إذا تساوت الصلتان من كل وجه أما إذا دل الدليل على أن الحكم غير منوط بأسبب الظاهر بل بمعنى تضمنه فالدليل متبع فيه كما أن القاضي لا يقضي في حالة الغضب لا للغضب ولكن لكونه ممنوعاً من استيفاء الفكر فيجوز في الحاقق والجامع وهو أولى من التعليل بالغضب الذي ينسب الحكم إليه . التاسع الترجيح بشدة التأثير ولأنه بشدة التأثير قيام الدليل على كونه علة لأن الدليل يقوم على المعنى السكّات في نفسه دون الدليل فليكن لكون الصلة مؤثرة معنى ثم إذا تحقق ذلك في نفسه وفي علم الله تعالى ربما نصب الله عليه دليلاً معرفاً أو أمارة معلنة وربما لم ينصب دليلاً فإذا قوة الدليل للعرف بكونها علة ليس من شدة التأثير في شيء بل فسروا شدة التأثير بوجوده : أولها انعكاس الصلة مع إرادتها فهي أولى من التي لا تنعكس عند قوم إذ دوران الحكم مع عدمها ووجودها شيئاً وتأتيا يدل على شدة تأثيرها كشدة الحر إذ يزول الحكم بزوالها . الثاني أن تكون الصلة مع كونها علة داعية إلى فعل مأمور به علة تحريمه كالشدة فانها محرمة وهي داعية إلى الشرب المحرم لما فهمنا الاطراب والسرور فهي مع تأثيرها في الحكم أثرت في تمصيل عمل الحكم وهو الشرب . الثالث أن تكون علة ذات وصف واحد وعارضها علة ذات أوصاف فقال قوم الوصف الواحد أولى لأن الحكم الثابت به المخالف للنفي الأصل أكثر فكان تأثيره أكثر فروماً فهي أكثر تأثيراً ، وقال قوم ذات أوصاف أولى لأن الشريعة حنيفة فالباقي على النفي الأصل أكثر ولا يعد أن يطلب على ظن المجتهد شيء من ذلك . الرابع أن تكون إحداها أكثر وقوتها فهي أكثر تأثيراً فتكون أولى وهذا بعيد لأن تأثير الصلة إنما يكون في عمل وجودها أما حيث لا وجود لها كيف يطلب تأثيرها . الخامس علة يشهد لها أصلاً أولى مما يشهد لها أصل واحد عند قوم وهذا يظهر أن كان طريق الاستنباط مختلفاً وإن كان مساوياً فهو ضعيف ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد به وتكون كثرة الأصول ككثرة الرواة للخير مثله أما إذا تنازعا في أن يد السوم لم توجب الضمان فقال الشافعي رحمه الله عليه أنه أخذ لنقض نفسه من غير استحقاق وعداء إلى المستعير ، وقال المعجم بل عليه أنه أخذ ليمتلك فيشهد للشافعي في علة رحمه الله يد الغاصب ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد لأبي حنيفة رحمه الله إلا يد الرهن فلا يبعد أن يطلب رجحان علة الشافعي عند مجتهد ويكون كل أصل كأنه شاهد آخر وكذلك الزا إذا علل بالعلم يشهد له للملح أيضاً وإن علل بالقوت لم يشهد له فلا يبعد أن يكون ذلك من الترجيعات . العاشر من الترجيعات الصلة المثبتة للعموم الذي منه الاستنباط فهي أولى من الخصخصة قال الله تعالى « وأولاهم السماء فلم يجدوا ماء فقيموا صعيداً طيباً » فبرزت علة تقتضي إخراج الحرم والمنعوتة من العموم وبرزت علة أخرى

توافق العموم فالذي بنى العموم لمجرد حجة فلا أقل من الترجيح به ، وقال قوم المخصصة أولى لأنها عرفت ما لم يعرف العموم فأقادت والملة المقررة للعموم لم تعد مزيدا فكانت أولى كالتعمدية فانها أولى من الفاصرة عند قوم وهذا ضعيف لأن التعمدية قررت للمقووظ وألحقت به المسكوت وأقادت والفاصرة لم تعد شيئا حتى قال قائلون هي فاسدة فتصلي قوم لذلك ترجيح التعمدية وليس ذلك بصحيح أيضا وأما المخصصة فغايتة موجب العموم فكانت أضعف من التي لم تخالف . الحادى عشر ترجيح الملة بكثرة شبهها بأصلها على التي هي أقل شبها بأصلها وهذا ضعيف عند من لا يرى مجرد الشبه في الوصف الذي لا يتعلق بالحكم به موجبا للحكم ، ومن رأى ذلك موجبا فغايتته أن تكون كلمة أخرى ولا يجب ترجيح عشرين على علة واحدة لأن الشيء يترجح بقوته لا بانضمام مثله اليه كما لا يترجح الحكم الثابت بالكتاب والسنة والاجماع على الثابت بأحد هذه الأصول وقرب من هذا قولهم رد الشيء إلى جلسته أولى من رده إلى غير جلسته حتى يكون قياس الصلاة على الصلاة أولى من قياسها على الصوم والحج لأنه أقرب شبها به وهذا ليس يعمد لأن اختلاف الأصول تناسب اختلاف الأحكام فإذا كان مجلس المظنون واحداً كان التفاوت أغلب على الظن وعن هذا جعل مجرد الشبه حجة عند قوم . الثانى عشر علة أوجبت حكما وزيادة من جهة على مالا يوجب الزيادة عند قوم لأن الملة تراد لحكمها فما كانت فائدتها أكثر فهي أولى حتى قالوا ما أوجب الجلد والتغريب أولى مما لا يوجب إلا الجلد وعلى مساقه قالوا علة تقتضى الوجوب أولى مما تقتضى الندب وما تقتضى الندب أولى مما تقتضى الإباحة لأن في الواجب معنى الندب وزيادة . الثالث عشر ترجيح التعمدية على الفاصرة وهو ضعيف عند من لا يفسد الفاصرة لأن كثرة الفروع بل وجود أصل الفروع لا تبين قوة في ذات الملة بل ينقدح أن يقال الفاصرة أوفق للنص فهي أولى . الرابع عشر ترجيح الناقلة عن حكم العقل على المقررة لأن الناقلة أثبتت حكما شرعيا والمقررة ما أثبتت شيئا وقال قوم بل المقررة أولى لأنها محتضنة بحكم العقل الذى يستقل بالنفي لولا هذه الملة ومثاله علة تقتضى الزكاة في الخضراوات وأخرى تنفى الزكاة علة توجب الربا في الأرض وأخرى تنفى (فان قيل) فلم صحت الملة البلية على حكم الأصل ولم تعد شيئا لأنها لو لم تكن علة لسكتا بنى الحكم أيضا (قلنا) إن كان الأمر كذلك فلا يصح كمن علق ليدل على أن هبوب الرياح لا يوجب الصوم والوضوء بل ينبى أن يقتضى تفصيلا لا يقتضيه العقل أو تقتضى زيادة شرط أو إطلاقا لا يقتضيه العقل كما لو نصب علة لجواز بيع غير القوت فإن تخصيص غير القوت عما لا يقتضيه العقل . الخامس عشر تقديم الملة المثبتة على النافية قال به قوم وهو غير صحيح لأن النفي الذى لا يثبت الاشماعا كالإثبات وإن كان نفيًا أصليا يرجع الى ما قدمناه من الناقلة والمقررة وقد قال الكرخى الملة الدائرة للحد أولى من الموجبة وهذا يصح بعد ثبوت قوله عليه السلام ادروا الحدود بالشبهات ولا يجرى في العبادات والكفارات وما لا يسقط بالشبهات بل إذا كان للوجوب وجه ولل سقوط وجه وتعارض الوجهان كان المصل على شبهة فيسقط للعموم الخير لا لالترجيح الدائرة على الموجبة ، السادس عشر ترجيح علة هي بطريق الأولى على ما هي مثل كتحليل قبول شهادة الطالب وقياسه على ما قبل إقامة حد القذف وتحليل وجوب كفارة العمد وقياسه على الخطأ وتحليل صحة النكاح عند فساد التسمية قياسا على ترك التسمية وإن كان ذلك بطريق الأولى فهو أقوى . السابع عشر رجح قوم الملة الملازمة على التي تخالف بعض الأحوال وهو ضعيف إنزب لازم لا يكون علة كعمرة الخير بل كوجود الخير والبر . الثامن عشر رجح قوم علة انتزعت من أصل سلم من المعارضة على علة انتزعت من أصل لم يسلم من المعارضة بمثلها . التاسع عشر رجح قوم علة توجب حكما أخف لأن التريفة حثيفية متخفة ورجح آخرون بالبعد لأن التكليف شاق قليل فهذه ترجيحات ضعيفة . العشرون ترجيح علة توجب في الفرع مثل حكمها على علة توجب في الفرع

خلاف حكمها كتعليل الشافعي رحمه الله في مسئلة جنين الأمة بوجوب حكمها مساوياً للأصل في التسوية بين الذكر والأنثى وتعليل أبي حنيفة رضي الله عنه بوجوب الفرق بين الذكر والأنثى في الفرع إذا وجب في الأنثى من الأمة عشر قيمتها وفي الذكر نصف عشر قيمته والأصل هو جنين الحرة وفي الذكر والأنثى منه بحس من الأبل والملة التي تقطع النظر عن الأنوثة والذكورة أولى لأنها أوفق للأصل فهذه وجوه ترجيحات وبعضها ضعيف فيبد الظن لبعض المجتهدين دون بعض . ويمكن أن يكون وراء هذه الملة ترجيحات من جنسها وفيما ذكرناه تنبيه عليها إن شاء الله تعالى . هذا تمام القول في القطب الرابع وبه وقع الفراغ من الأقطاب الأربعة التي عليها مدار أصول الفقه وإيا الله التوفيق . والحمد لله وحده
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وسلم تسليماً

(تم)

تم بحوله تعالى طبع كتاب المستصفي للإمام حجة الاسلام أبو حامد الغزالي عليه رحمة الولى الوالى في شهر جمادى الأولى من شهر سنة ١٣٥٦ هجرية على صاحبها أفضل الصلاة وأتم التحية على
فisque حضرة الحاج (مصطفى محمد) صاحب
للكتبة التجارية الكبرى بإسار
محمد على بمصر

(جميع حقوق الطبع محفوظة)

فهرست الجزء الثانى من كتاب المستصفي فى الأصول لحجة الاسلام الامام الغزالى

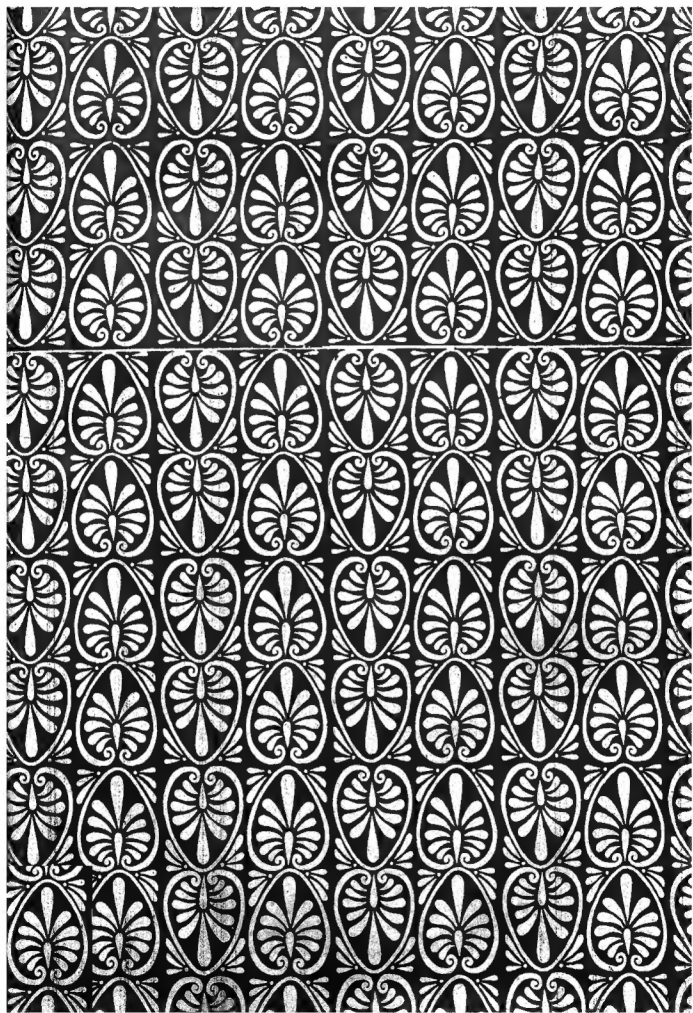
صفحة	صفحة
٢	النظر الثالث فى موجب الأمر ومقتضاه
٢	مسئلة فى تردد الأمر بين الوجوب والتدب وبين النور والترأخى
٤	» فى الكلام على الأمر المضاف إلى شرط
٤	» مطلق الأمر يقتضى النور عند قوم الخ
٥	» فى أن وجوب القضاء لا يقتضى إلى أمر مجدد
٥	» ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضى وقوع الاجزاء بالأمور به اذا امتثل
٦	» الأمر بالأمر بالشيء ليس أمرا بالشيء
٦	» ظاهر الخطاب مع جماعة بالأمر يقتضى وجوبه على كل واحد الخ
٦	» ذهبت المعتزلة الى أن الأمور لا يعلم كونه مأمورا قبل التمكن من الامتثال
٩	(القول فى صيغة النهى)
٩	مسئلة اختلفوا فى أن النهى عن التصرفات هل يقتضى فسادها
١١	القسم الرابع من النظر فى المبيغة القول فى العام والخاص ويشتمل على مقدمة وخمسة أبواب
١١	المقدمة القول فى حد العام والخاص ومناهما
١٣	(الباب الأول) فى أن العموم هل له صيغة فى اللفظ أم لا
١٤	القول فى أدلة أرباب العموم ومقتضاها الخ
١٧	بيان الطريق المختار عندنا فى إثبات العموم
١٨	القول فى العموم إذا خص هل يصير مجازا فى الباقى وهل يبقى حجة
٢٠	(الباب الثانى) فى تمييز ما يمكن دعوى العموم فيه عما لا يمكن وفيه مسائل
٢٠	مسئلة إنما يمكن دعوى العموم فيما ذكره الشارح
٢١	مسئلة ورود العام على سبب خاص لا يسقط دعوى العموم
٢١	» المقتضى للعموم له
٢١	» فى الفعل المتصدى الى مفعول هل يجرى بجرى العموم الخ
٢٢	» لا يمكن دعوى العموم فى الفعل
٢٢	» فى الكلام على انتفاء عموم فعل النبي صلى الله عليه وسلم الخ
٢٢	» قول الصحابي نبي النبي عن كذا لا عموم له
٢٣	» قول الصحابي قضى النبي بالشفعة للجار والشاهدوا النبيين لا عموم له
٢٣	» لا يمكن دعوى العموم فى واقعة لشخص معين قضى فيها النبي بحكم الخ
٢٣	» من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموما
٢٣	» ظن قوم أن من مقتضيات العموم الاقتراح بالعام والعطف عليه وهو غلط
٢٤	» الاسم المشترك بين مسميين لا يمكن دعوى العموم فيه عندنا
٢٤	» ماورد من الخطاب مضائقا الى الناس والمؤمنين يدخل تحته العبد
٢٤	» يدخل الكافر تحت خطاب الناس وكل لفظ عام
٢٥	» يدخل النساء تحت الحكم المضاف الى الناس الخ
٢٥	» كما لا تدخل الأمة تحت خطاب النبي لا يدخل النبي تحت الخطاب الخاص بالأمة
٢٥	» الخطابية شأنها لا يمكن دعوى العموم فيها بالإضافة الى جميع المخاضرين

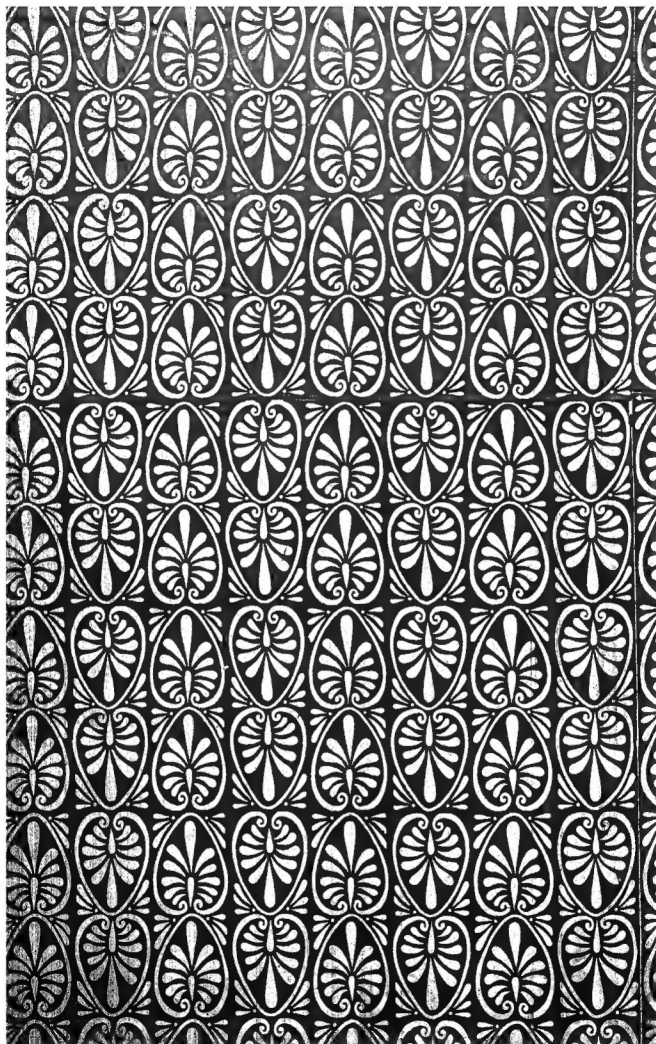
صفحة	صفحة
٤٦ (القول في درجات دليل الخطاب)	٢٥ مسألة من الصيغ ما يظن عموماً وهي إلى الاجمال
٤٨ مسألة القائلون بالمفهوم أقروا بأنه لا مفهوم	أقرب
٤٩ لقله وإن خفم الخ	٢٦ الخطاب يتدرج تحت الخطاب العام وقال
٤٩ القول في دلالة أقوال النبي عليه السلام وسكوته	قوم لا يتدرج
واستشاره وفيه فصول :	٢٦ اسم الفرد وإن لم يكن على صيغة الجمع يفيد
الفصل الأول في دلالة الفعل	فائدة العموم في ثلاثة مواضع
٥١ الفصل الثاني في شبهات متفرقة في أحكام	٢٦ صرف العموم إلى غير الاستغراق جائز
الأفعال	٢٧ (الباب الثالث) في الأدلة التي يخص بها العموم
٥٣ الفصل الثالث في تمارض الفعلين	٢٩ مسألة غير الواحد إذا ورد خصيصاً للعموم
٥٣ (الفن الثالث) في كيفية استتار الأحكام من	القرآن اتفقوا على جواز التبدي به
الالفاظ ويشتمل على مقدمتين وأربعة أبواب	٣٠ مسألة في تقديم القياس على العموم واخلاف فيه
مقدمة في حد القياس	٣٢ (الباب الرابع) في تمارض العموم وفيه فصول :
٥٤ مقدمة أخرى في حصر مجاري الاجتهاد في العلل	٣٢ الفصل الأول في المعارض
٥٤ (الباب الأول) في إثبات القياس على منكره	٣٥ الفصل الثاني في جواز اسماع العموم من لم
٥٦ مسألة الذين ذهبوا إلى أن التبدي بالقياس	يسمى المحصوص
واجب عقلاً معصون الخ	٣٥ الفصل الثالث في الوقت الذي يجوز للجهند
٥٨ مسألة في الرد على من حسم سبيل الاجتهاد	الحكم بالعموم فيه
٦٤ القول في شبه المنكرين للقياس	٣٦ (الباب الخامس) الاستثناء والشرط والتقييد
٦٥ القول في شبه المنوية	بعد الاطلاق وفيه فصول :
٦٩ مسألة قال النظام العلة المنصوبة توجب الإلحاق الخ	٣٦ الفصل الأول في حقيقة الاستثناء
٧٠ ذهب الفقهاء وغيره إلى الإقرار بالقياس الخ	٣٦ الفصل الثاني في الشروط وهي ثلاثة
٧١ فرق بين القدرة بين الفعل والترك	٣٨ الفصل الثالث في تعقب الجمل باستثناء
(الباب الثاني) في طرق إثبات علة الأصل الخ	٣٩ القول في دخول الشرط على الكلام
٧٤ القسم الأول إثبات العلة بأدلة عقلية	٤٠ القول في المطلق والمقيد
٧٦ القسم الثاني في إثبات العلة بالاجماع على كونها	٤٠ (الفن الثاني) فيما يفتنى من الالفاظ من حيث
مؤثرة في الحكم	التصوي والإشارة وهو خمسة أضرب :
٧٧ القسم الثالث في إثبات العلة بالاستنباط الخ	٤٠ الضرب الأول ما يسمى اقتضاء
٨٠ القول في المسالك العايدة في إثبات علة الأصل	٤١ الضرب الثاني ما يؤخذ من إشارة اللفظ الخ
(الباب الثالث) في قياس الشبه	٤١ الضرب الثالث فهم التعليل من إضافة الحكم
٨٥ تنبيه آخر على خواص الأقيسة	إلى الوصف المناسب
٨٧ (الباب الرابع) في أركان القياس وشروط كل ركن	٤٢ الضرب الرابع فهم غير المنطوق به من المنطوق
٩٠ مسألة الحكم العقلي والاسم القوي لا يثبت	٤٣ الضرب الخامس هو المفهوم
بالقياس	

صفحة	محتوى	صفحة	محتوى
	في العقليات	٩٠	مسئلة ما تعبد فيه بالعلم لا يجوز إثباته بالقياس
١٠٧	مسئلة ذهب بشر المرسى الى أن الائم غير محطوط	٩١	» اختلقوا في أن النبي الأصل هل يعرف بالقياس ؟
	عن المجتهدين في التروع	٩١	» كل حكم شرعى أمكن تعليله بالقياس جاز فيه
١٠٨	الحكم الثانى فى الاجتهاد والتصويب والتخطئة	٩٢	» نقل عن قوم أن القياس لا يجرى فى الكفارات والحدود
١١٦	مسئلة القول فى نفي حكم معين	٩٣	» اختلقوا فى تخصيص الملة
١١٨	مسئلة فى تمارض الدليلين	٩٦	» اختلقوا فى تعليل الحكم بملتين
١٢٠	» فى نقض الاجتهاد	٩٧	» اختلقوا فى اشتراط التمسك فى العمل الشرعية
١٢١	» فى وجوب الاجتهاد على المجتهد وتحريم التقليد عليه	٩٨	» الملة الفاصرة صحيفة
١٢٣	(الفن الثانى) من هذا القطب فى التقليد والاستفتاء وحكم العوام فيه وفيه أربع مسائل :	٩٩	خاتمة لهذا الباب
١٢٣	مسئلة التقليد هو قبول قول بلا حجة	١٠١	(القطب الرابع) فى حكم المستمتر ويشتمل على ثلاثة فنون
١٢٤	» العامى يجب عليه الاستفتاء واتباع العلماء	١٠١	(الفن الأول) فى الاجتهاد
١٢٥	» لا يستغنى العامى الامن عرفه بالعلم والعدالة	١٠٣	دقيقة فى الضعيف يقتل عنها الأكثرون
١٢٥	» اذا لم يكن فى البلدة الامت وابد وجب على العامى مراجعته	١٠٣	مسئلة اختلقوا فى جواز التمسك بالقياس والاجتهاد فى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم
١٢٦	(الفن الثالث) من القطب الرابع فى الترجيح ويشتمل على مقدمات ثلاث وباين	١٠٤	» اختلقوا هل يجوز للنبي عليه السلام الحكم بالاجتهاد فيما لا نص فيه
١٢٦	المقدمة الاولى فى بيان ترتيب الأدلة	١٠٦	» ذهب الجاحظ الى أن مخالف ملة الاسلام ان كان معاندا فهو آثم الخ
١٢٦	المقدمة الثانية فى حقيقة المعارض ومحلها	١٠٧	» ذهب العبرى الى أن كل مجتهد مصيب
١٢٧	المقدمة الثالثة فى دليل وجوب الترجيح		
١٢٧	الباب الاول فيما يرجح به الأخبار		
١٢٩	القول فيما يظن انه ترجيح وليس بترجيح		
١٢٩	الباب الثانى فى ترجيح العلل		

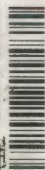
(تم القهرس)







Biblioteca Alexandrina



0417665